سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

كتاب الملل والنحل

للإمام الشهرستانى

الطبعة الثانية



القسم الثانى

تخريج

محمد بن فتح الله بدران

أستاذ بكلية أصول الدين بالأزهر الشريف

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد

القاهرة


بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثانى

أهل الأهـــواء والنحل

من الصابئة ؛ والفلاسفة ؛ وآراء العرب فى الجاهلية ؛ وآراء الهند

وهؤلاء : يقابلون « أرباب الديانات » تقابل التضاد ؛ كما ذكرنا .

واعتمادهم على : الفطرة السليمة ؛ والعقل الكامل ؛ والذهن الصافى .

١ فمن : معطل بطال ؛ لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد ؛ قد ألف المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه : من مطعم شهي ، ومنظر بهى ، ولا عالم وراء هذا المحسوس... وهؤلاء : هم « الطبيعيون الدهريون » لا يثبتون معقولا .

ومن : محصل نوع تحصيل ، قد ترق عن المحسوس ، وأثبت المعقول ؛ لكنه لا يقول بحدود ، وأحكام ، وشريعة ، وإسلام ؛ ويظن أنه إذا حصل المعقول ، وأثبت للعالم مبدأ ومعاداً : وصل إلى الكمال المطلوب من جنسه ؛ فتكون سعادته على قدر إحاطته وعلمه ، وشقاوته بقدر سفاهته وجهله . وعقله هو المستبد بتحصيل هذه السعادة ، ووضعه هو المستعد لقبول تلك الشقاوة . . . وهؤلاء : هم « الفلاسفة الإلهيون » ؛ قالوا : الشرائع وأصحابها : أمور مصلحية عامية ، والحدود والأحكام والحلال والحرام : أمور وضعية ، وأصحاب الشرائع : رجال لهم حكم عملية ، وربما يؤيدون من عند « واهب الصور » بإثبات أحكام ، ووضع حلال وحرام : مصلحة للعباد ، وعمارة للبلاد ، وما يخبرون عنه من الأمور الكائنة فى حال من أحوال « عالم الروحانيين » من : الملائكة والعرش والكرسى

واللوح والقلم . . . فإنما هى أمور معقولة لهم ؛ قد عبروا عنها بصور خيالية جسمانية ، وكذلك ما يخبرون به من أحوال « المعاد » من الجنة والنار ؛ مثل : قصور ، وأنهار ، وطيور ، وثمار ـ فى الجنة ـ ؛ فترغيبات للعوام بما يميل إليه طباعهم ، وسلاسل وأغلال ، وخزى ونكال ـ فى النار ـ ؛ فترهيبات للعوام بما ينزجر عنه طباعهم ؛ وإلا ففى « العالم العلوى » لا يتصور أشكال جسمانية ، وصور جرمانية .

وهذا أحسن ما يعتقدونه فى الأنبياء عليهم السلام ؛ لست أعنى بهم : الذين أخذوا علومهم من مشكاة النبوة ؛ وإنما أعنى بهؤلاء : الذين كانوا فى الزمن الأول : « دهرية » ، و « حشيشية » ، و « طبيعية » ، و « إلهية » ؛ قد اغتروا بحكمهم ، واستقلوا بأهوائهم وبدعهم .

ثم يتلوهم ، ويقرب منهم : قوم يقولون بحدود وأحكام عقلية ، وربما أخذوا أصولها وقوانينها من مؤيد بالوحى ؛ إلا أنهم اقتصروا على الأول منهم ، وما نفذوا إلى الآخر . . . وهؤلاء : هم « الصابئة الأولى » ؛ الذين قالوا « بعاذيمون » و « هرمس » ؛ وهما : « شيث » و « إدريس » عليهما السلام ، ولم يقولوا بغيرهما من الأنبياء عليهم السلام .

* * *

ب

والتقسيم الضابط أن نقول :

من الناس من لايقول بمحسوس ولامعقول ؛ وهم: السوفسطائية.

ومنهم من يقول بالمحسوس ، ولا يقول بالمعقول ؛ وهم : الطبيعية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام ؛ وهم : الفلاسفة الدهرية .

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام ، ولا يقول بالشريعة والإسلام ؛ وهم : الصابئة .

ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما وإسلام ، ولا يقول بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ وهم : المجوس ، واليهود ، والنصارى .

ومنهم من يقول بهذه كلها ؛ وهم : المسلمون .

ونحن قد فرغنا عمن يقول بالشرائع والأديان ؛ فنتكلم الآن فيمن لايقول بها ويستبد برأيه وهواه ؛ في مقابلتهم .

الجزء الأول : الصابئة

١

قد ذكرنا — فيما تقدم — أن « الصبوة » فى مقابلة « الحنيفية » .

وفى اللغة : صبأ الرجل : إذا مال وزاغ ؛ فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق ، وزيغهم عن نهج الأنبياء . . . قيل لهم : « الصابئة » .

وقد يقال : صبأ الرجل إذا عشق وهوى .

وهم يقولون : الصبوة : هى الانحلال عن قيد الرجال .

وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين ، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين .

و « الصابئة » تدعى : أن مذهبها هو الاكتساب ، و « الحنفاء » تدعى : أن مذهبها هو الفطرة .

فدعوة « الصابئة » إلى الاكتساب ، ودعوة « الحنفاء » إلى الفطرة .

الباب الأول : أصحاب الروحانيات

١ — وفى العبارة لغتان :

روحانى بالضم ؛ من الروح ، وروحانى بالفتح ؛ من الروح .

والروح والروح متقاربان ؛ فكأن الروح : جوهر ، والروح : حالته الخاصة به .

١ — مَذْهَبُ أَصْحَابِ الرُّوحَانِيَّات

ومذهب هؤلاء : أن للعالم صانعاً ، فاطراً ، حكيماً ، مقدساً عن سمات الحدثان . والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ؛ وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه ؛ وهم : الروحانيون ، المطهرون ، المقدسون : جوهراً ، وفعلا ، وحالة .

أما الجوهر { فهم المقدسون عن المواد الجسمانية ، المبرؤون عن القوى الجسدانية ، المنزهون عن الحركات المكانية والتغيرات الزمانية ؛ قد جبلوا على الطهارة ، وفطروا على التقديس والتسبيح : « لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون » . وإنما أرشدنا إليهم معلمنا الأول « عاذيمون » و « هرمس » . فنحن نتقرب إليهم ، ونتوكل عليهم ، وهم أربابنا وآلهتنا ، ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله ، وهو رب الأرباب ، وإله الآلهة : رب كل شىء ، ومليكه .

فالواجب علينا : أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية ، ونهذب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية ؛ حتى تحصل مناسبة ما : بيننا وبين « الروحانيات » ؛ فحينئذ نسأل حاجاتنا منهم ، ونعرض أحوالنا عليهم ، ونصبو فى جميع أمورنا إليهم ؛ فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ، ورازقنا

ورازقهم . وهذا التطهير والتهذيب ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياضتنا وفطامنا أنفسنا عن دنيات الشهوات ؛ باستمداد من جهة « الروحانيات » . و « الاستمداد » هو التضرع والابتهال بالدعوات ، وإقامة الصلوات ، وبذل الزكوات ، والصيام عن المطعومات والمشروبات ، وتقريب القرابين والذبائح ، وتبخير البخورات ، وتعزيم العزائم ؛ فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة ، بل يكون حكمنا وحكم من يدعى « الوحى » على وتيرة واحدة .

قالوا : و « الأنبياء » أمثالنا فى النوع ، وأشكالنا فى الصورة : يشاركوننا فى المادة ، يأكلون مما نأكل ، ويشربون مما نشرب ، ويساهموننا فى الصورة : أناس بشر مثلنا ؛ فمن أين لنا طاعتهم ؟ وبأية مزية لهم لزمت متابعتهم ؟ : « ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون » . مقالتهم .

وأما الفِعْل } فقالوا : « الروحانيات » : هم الأسباب المتوسطون فى الاختراع ، والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال : يستمدون القوة من « الحضرة القدسية » ، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية .

فمنها مدبرات الكواكب السبعة السيارة فى أفلاكها ، وهى هياكلها ؛ فلكل روحانى « هيكل » ، ولكل « هيكل » « فلك » ؛ ونسبة الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به ؛ نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره . وكانوا يسمون الهياكل : أرباباً ، وربما يسمونها : آباء ، والعناصر : أمهات . ففعل الروحانيات : تحريكها على قدر مخصوص ؛ ليحصل من حركاتها انفعالات فى الطبائع والعناصر ؛ فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات فى المركبات ؛ فيتبعها قوى جسمانية ، وتركب عليها نفوس روحانية ؛ مثل أنواع النبات ، وأنواع الحيوان . ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن « روحانى كلى » ، وقد تكون

جزئية صادرة عن « روحانى جزئى » ؛ فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قطرة ملك .

ومنها مدبرات « الآثار العلوية » الظاهرة فى الجو :

مما يصعد من الأرض فينزل ؛ مثل : الأمطار ، والثلوج ، والبرد ، والرياح .

ومما ينزل من السماء ؛ مثل : الصواعق ، والشهب .

ومما يحدث فى الجو ؛ من الرعد ، والبرق ، والسحاب ، والضباب ، وقوس قزح ، وذوات الأذناب ، والهالة ، والمجرة .

ومما يحدث فى الأرض ؛ مثل: الزلازل ، والمياه ، والأبخرة ... إلى غير ذلك.

ومنها « متوسطات القوى » السارية فى جميع الموجودات ، و« مدبرات الهداية » الشائعة فى جميع الكائنات ؛ حتى لا ترى موجوداً ما خالياً عن قوة وهداية إذا كان قابلا لهما .

قالوا : وأما الحالة : { فأحوال الروحانيات ؛ من الروح ، والريحان ، والنعمة ، واللذة ، والراحة ، والبهجة ، والسرور فى جوار « رب الأرباب » . . . كيف يخفى ؟ .

ثم طعامهم وشرابهم : التسبيح ، والتقديس ، والتهليل ، والتمجيد ، والتحميد . . . وأنسهم بذكر الله تعالى وطاعته ؛ فمن قائم ، ومن راكع ، ومن ساجد ، ومن قاعد لا يريد تبديل حالته ؛ لما هو فيه من البهجة واللذة ، ومن خاشع بصره لا يرفع ، ومن ناظر لا يغمض ، ومن ساكن لا يتحرك ، ومن متحرك لا يسكن ، ومن « كروبى » فى عالم القبض ، ومن روحانى فى عالم البسط . . .

« لا يعصون الله ما أمرهم . ويفعلون ما يؤمرون » .

٢ — مُناظَرات بَيْنَ الصَّابِئَة والْحُنَفاء

وقد جرت مناظرات ومحاورات بين « الصابئة » و « الحنفاء » فى المفاضلة بين « الروحانى المحض » وبين « البشرية النبوية » .

ونحن أردنا أن نوردها على شكل سؤال وجواب . وفيها فوائد لا تحصى :

قالت الصَّابِئَة { « الروحانيات » أبدعت إبداعاً ، لا من شىء : لا مادة ؛ ولا هيولى ، وهى كلها جوهر واحد ، على سنخ واحد [١]، وجواهرها أنوار محضة لا ظلام فيها ، وهى من شدة ضيائها : لا يدركها الحس ؛ ولا ينالها البصر ، ومن غاية لطافتها : يحار فيها العقل ، ولا يجول فيها الخيال .

ونوع الإنسان : مركب من « العناصر الأربعة » ؛ مؤلف من « مادة » و « صورة » ، و « العناصر » متضادة ومزدوجة بطباعها : اثنان منها مزدوجان ، واثنان منها متضادان . ومن التضاد يصدر الاختلاف والهرج ، ومن الازدواج يحصل الفساد والمرج . فما هو مبدع لا من شىء ؛ لا يكون كمخترع من شىء .

و « المـــادة » و « الهيولى » سنخ الشر ، ومنبع الفساد ؛ فالمركب منها ومن الصورة : كيف يكون كمحض الصورة ؟ ، والظلام : كيف يساوى النور ؟ والمحتاج إلى الازدواج ؛ والمضطر فى هوة الاختلاف : كيف يرقى إلى درجة المستغنى عنهما ؟ !

أجابت الْحُنَفاء { بأن قالت : بم عرفتم — معاشر الصابئة — وجود هذه « الروحانيات » ؛ والحس ما دلكم عليه ؛ والدليل ما أرشدكم إليه ؟ . قالوا : عرفنا وجودها ، وتعرفنا أحوالها من « عاذيمون » ، و « هرمس » : « شيث » ، و « إدريس » عليهما السلام .

---

(١) والسنخ — بكسر فسكون — : الأصل .

قالت الحنفاء : لقد ناقضتم وضع مذهبكم ؛ فإن غرضكم فى ترجيح الروحانى على الجسمانى نفى « المتوسط البشرى » ، فصار نفيكم إثباتاً ، وعاد إنكاركم إقرارا .

ثم من الذى يسلم أن « المبدع لا من شىء » أشرف من المخترع من شىء ! ؟ بل وجانب « الروحانى » أمر واحد ، وجانب « الجسمانى » أمران : أحدهما نفسه وروحه ، والثانى حسه وجسده ؛ فهو من حيث « الروح » مبدع بأمر الله تعالى ومن حيث « الجسد » مخترع بخلقه ؛ ففيه أثران : « أمرى » و « خلقى » : قولى . وفعلى ... فساوى الروحانى بجهة ، وفضله بجهة ؛ خصوصاً إذا كانت جهته الخلقة ما نقصت الجهة الأخرى ؛ بل كملت وطهرت .

وإنما الخطأ عرض لكم من وجهين :

أحدهما : أنكم فاضلتم بين « الروحانى المجرد » و « الجسمانى المجرد » . فحكمتم بأن الفضل للروحانى ، وصدقتم . لكن المفاضلة بين « الروحانى المجرد » . و « الجسمانى والروحانى المجتمع » ، ولا يحكم عاقل بأن الفضل للروحانى المجرد ؛ فإنه بطرف ساواه ، وبطرف سبقه ، والفرض فيما إذا لم يدنس « بالمادة » ولوازمها ، ولم تؤثر فيه أحكام التضاد والازدواج ؛ بل كان مستخدماً لها بحيث لا تنازعه فى شىء يريده ويرضاه ، بل صارت معينات له على الغرض الذى لأجله : حصل التركيب ، وعطلت الوحدة والبساطة ؛ وذلك تخليص النفوس التى تدنست بالمادة ولوازمها ، وصارت العلائق عوائق .

وليت شعرى ! ماذا يشين اللباس الحسن [١] الشخص الجميل ؟ ، وكيف يزرى اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ؟ ونعم ما قيل :

---

(١) المفاضلة هنا بين « الروحانى المجرد » والجسمانى والروحانى المجتمع ؛ فالروحانى هو الشخص الجميل ، والجسمانى هو اللباس ، والفرض — كما قال الشهرستانى نفسه فى هذه الصفحة نفسها : إن الجسمانى هذا الذى هو اللباس لم يدنس بالمادة ولوازمها ، ولم تؤثر فيه احكام التضاد والازدواج ، بل كان مستخدما لها ، وصارت هى معينات له ، فوجب أن يكون لباساً حسناً =

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداء يرتديه جميـــل
وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس إلى حسن الثنـــاء سبيل

هذا كمن خاير بين اللفظ المجرد والمعنى المجرد : اختار المعنى ؛ قيل له : لا ، بل خاير بين « المعنى المجرد » و « العبارة والمعنى » ؛ حتى لا يشكل ؛ إذ المعنى اللطيف فى العبارة الرشيقة ، أشرف من المعنى المجرد .

والوجه الثانى : أنكم ما تصورتم من « النبوة » إلا كمالا وتماماً فحسب ، ولم يقع بصركم على أنها كمال هو مكمل غيره ؛ ففاضلتم بين كمالين مطلقاً ، وما حكمتم إلا بالتساوى وترجيح جانب « الروحانى » ! ونحن نقول : ما قولكم فى كمالين : أحدهما كامل ، والثانى كامل ومكمل عالما : أيهما أفضل ؟

قالت الصابئة : نوع الإنسان ليس يخلو من قوتى الشهوة والغضب ، وهما ينزعان إلى البهيمية والسبعية ، وينازعان النفس الإنسانية إلى طباعها ؛ فيثور من « الشهوية » : الحرص والأمل ، ومن « الغضبية » : الكبر والحسد ... إلى غيرهما من الأخلاق الذميمة . فكيف يماثل من هذه صفته نوع الملائكة المطهرين عنهما وعن لوازمهما ولواحقهما : صافية أوضاعهم عن النوازع الحيوانية كلها ، خالية طباعهم عن القواطع البشرية بأسرها ؛ لم يحملهم الغضب على حب الجاه ، ولا حملتهم الشهوة على حب المال ؛ بل طباعهم مجبولة على المحبة والموافقة ، وجواهرهم مفطورة على الألفة والاتحاد ؟ !

= لا خشناً ، كما ذهبت جميع المطبوعات وبعض المخطوطات . ثم إن قول « الشهرستانى » اللاحق : وكيف يزرى اللفظ الرائق بالمعنى المستقيم ، وقوله بعد ذلك : إذ المعنى اللطيف فى العبارة الرشيقة أشرف من المعنى المجرد — يحتمان أيضاً أن يكون اللبـــاس حسناً لا خشناً ، وعلى هذا ، فلا بد من « اللباس الحسن » : موافقة للمعنى ، ومساوقة للسابق ، ومطابقة للاحق . وما كان من حق « ألفردجيوم » ومن قبله « كيورتن » أن يقولا « الخشن » ويفهما « الخشن » ثم بعد ذلك يطعنان على أسلوب الشهرستانى فى طبعات « لندن » و « ليبزج » .

أجابت الحنفاء { بأن هذه المغالطة مثل الأولى حذو النعل بالنعل ؛ فإن فى طرف البشرية نفسين : نفس حيوانية لها قوتان : قوة الغضب ؛ وقوة الشهوة ، ونفس إنسانية لها قوتان : قوة علمية ؛ وقوة عملية . وبتينك القوتين لها أن تجمع وتمنع ، وبهاتين القوتين لها أن تقسم الأمور وتفصل الأحوال ، ثم تعرض الأقسام والأحوال على العقل . فيختار العقل ـ الذى هو كالبصر النافذ ـ له : من العقائد : الحق دون الباطل ، ومن الأقوال : الصدق دون الكذب ، ومن الأفعال : الخير دون الشر ؛ ويختار بقوته العملية من لوازم « القوة الغضبية » : الشدة ، والشجاعة ، والحمية ؛ دون الذلة ، والجبن ، والنذالة ؛ ويختار بها ـ أيضاً ـ من لوازم « القوة الشهوية » : التآلف ، والتودد ، والبذاذة ؛ دون الشرة ، والمهانة ، والخساسة ... فيكون من أشد الناس حمية على خصمه وعدوه ، ومن أرحم الناس تذللا وتواضعاً لوليه وصديقه . وإذا بلغ هذا الكمال ، فقد استخدم القوتين واستعملهما فى جانب الخير ، ثم يترقى منه إلى إرشاد الخلائق فى تزكية النفوس عن العلائق ، وإطلاقها عن قيد الشهوة والغضب ، وإبلاغها إلى حد الكمال .

ومن المعلوم أن كل نفس شريفة عالية زكية هذه حالها ؛ لا تكون كنفس لا تنازعها قوة أخرى على خلاف طباعها ، وحكم « العنين » العاجز فى امتناعه عن تنفيذ الشهوة ؛ لا يكون كحكم المتصون الزاهد المتورع فى إمساكه عن قضاء الوطر مع القدرة عليه ؛ فإن الأول : مضطر عاجز ، والثانى : مختار ، قادر ، حسن الاختيار ، جميل التصرف . وليس الكمال والشرف فى فقدان القوتين ؛ وإنما الكمال كله فى استخدام القوتين .

فنفس « النبى » عليه السلام كنفوس « الروحانيين » : فطرة ، ووضعاً ؛ وبذلك الوجه وقعت الشركة . وفضلها وتقدمها : باستخدام القوتين اللتين دونها ؛ فلم تستخدمه ، واستعمالها : فى جانب الخير والنظام ؛ فلم تستعمله ، وهو الكمال .

قالت الصابئة { «الروحانيات» صور مجردة عن المواد. وإن قدر لها أشخاص تتعلق بها: تصرفاً، وتدبيراً؛ لا ممازجة؛ ولا مخالطة؛ فأشخاصها نورانية أو هياكل - كما ذكرنا - والفرض أنها إذا كانت صوراً مجردة كانت موجودات بالفعل لا بالقوة: كاملة لا ناقصة؛ و«المتوسط» يجب أن يكون كاملا حتى يكمل غيره. وأما «الموجودات البشرية» فصور فى مواد، وإن قدر لها نفوس؛ فنفوسها: إما مزاجية، وإما خارجة عن المزاج. والفرض أنها إذا كانت صوراً فى مواد، كانت موجودات بالقوة لا بالفعل، ناقصة لا كاملة، والمخرج من القوة إلى الفعل يجب أن يكون أمراً بالفعل، ويجب أن يكون غير ذات ما يحتاج إلى الخروج؛ فإن ما بالقوة لا يخرج بذاته من القوة إلى الفعل؛ بل بغيره. و «الروحانيات» هى المحتاج إليها حتى تخرج «الجسمانيات» إلى الفعل، والمحتاج إليه كيف يساوى المحتاج؟!

أجابت الحنفاء { هذا الحكم الذى ذكرتموه - وهو كون «الروحانيات» موجودات بالفعل - غير مسلم على الإطلاق؛ لأن من «الروحانيات» ما يكون وجوده بالقوة، أو ما هو فيه: وجود بالقوة، ويحتاج إلى ما وجوده بالفعل؛ حتى يخرجه من القوة إلى الفعل؛ فإن النفس لها استعداد القبول من العقل عندكم، والعقل له إعداد لكل شىء، وفيض على كل شىء، وأحدهما بالقوة والآخر بالفعل؛ وهذا لضرورة الترتب فى الموجودات العلوية، فإن من لم يثبت الترتب فيها لم تتمش له قاعدة عقلية أصلا؛ وإذا ثبت الترتب فقد ثبت الكمال فى جانب، والنقصان فى جانب؛ فليس كل «روحانى» كاملا من كل وجه، ولا كل «جسمانى» ناقصاً من كل وجه. فمن «الجسمانيات» أيضاً ما وجوده كامل بالفعل، وسائر النفوس أيضاً محتاجة إليه، وذلك - أيضاً - لضرورة الترتب فى الموجودات السفلية. وإن من لم يثبت الترتب لم تستمر له

قاعدة عقلية أصلا ؛ وإذا ثبت الترتب ، فقد ثبت الكمال فى جانب ، والنقصان فى جانب ، فليس كل جسمانى ناقصاً من كل وجه .

قالت : وإذا سلمتم لنا أن هذا العالم الجسمانى فى مقابلة ذلك العالم الروحانى ، وإنما يختلفان من حيث إن ما فى هذا العالم من الأعيان فهو آثار ذلك العالم ، وما فى ذلك العالم من الصور فهو « مثل » هذا العالم ، والعالمان متقابلان كالشخص والظل ؛ وإذا أثبتم فى ذلك العالم موجوداً ما بالفعل كاملا تاما ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : وجوداً ، ووصولا إلى الكمال . . . فيجب أن تثبتوا فى هذا العالم - أيضاً - موجوداً ما بالفعل كاملا تاماً ؛ حتى تصدر عنه سائر الموجودات : تعلماً ، ووصولا إلى الكمال .

قالوا : وإنما طريقنا إلى التعصب للرجال ونيابة « الرسل » فى الصورة البشرية ؛ طريقكم فى إثبات « الأرباب » عندكم وهى « الروحانيات السماوية » ، وذلك احتياج كل مربوب إلى « رب » يدبره ، ثم احتياج « الأرباب » إلى « رب الأرباب » .

ومن العجب أن عند « الصابئة » أكثر « الروحانيات » قابلة منفعلة ، وإنما الفاعل الكامل واحد ؛ وعن هذا صار بعضهم إلى ان « الملائكة » إناث ، وقد أخبر التنزيل عنهم بذلك : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » .

وإذا كان الفاعل الكامل المطلق واحداً ؛ فما سواه : قابل ، محتاج إلى مخرج يخرج ما فيه « بالقوة » إلى « الفعل » . . . فكذلك نقول فى الموجودات السفلية : النفوس البشرية كلها قابلة للوصول إلى الكمال بالعلم والعمل ، فتحتاج إلى مخرج [يخرج] ما فيها « بالقوة » إلى « الفعل » ، والمخرج هو « النبى » و « الرسول » .
وما هو مخرج الشىء من القوة إلى الفعل لا يجوز أن يكون أمراً بالقوة ، محتاجاً ؛ فإن ما لم يتحقق بالفعل وجوداً : لا يخرج غيره من القوة إلى الفعل ؛ فالبيض لا يخرج البيض من القوة إلى صورة الطير ، بل الطير يخرج البيض .

وهذا الجواب يماثل الجواب الأول ـ من وجه ـ وفيه فائدة أخرى من وجه آخر ، وهي : أن عند الحنفاء : المعقول لا يكون معقولا حتى يثبت له « مثال » في المحسوس ؛ وإلا : كان متخيلا موهوما ، والمحسوس لا يكون محسوسا حتى يثبت له « مثال » في المعقول ؛ وإلا : كان سراباً معدوما . وإذا ثبتت هذه القاعدة ؛ فمن أثبت عالماً روحانيا ، وأثبت فيه مدبراً كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض الصور عليها على قدر الاستحقاق ، فيلزمه ـ ضرورة ـ أن يثبت عالما جسمانيا ، ويثبت فيه مدبراً كاملا من جنسه : وجوده بالفعل ، وفعـــله إخراج الموجودات من القوة إلى الفعل بفيض « الصور » عليها على قدر الاستحقاق . ويسمى المدبر في ذلك العالم « الروح الأول » على مذهب « الصابئة » ، والمدبر في هذا العالم « الرسول » على مذهب « الحنفاء » . ثم يكون بين « الرسول » و « الروح » مناسبة ، وملاقاة عقلية ؛ فيكون « الروح الأول » مصدراً ، و « الرسول » مظهراً . ويكون بين « الرسول » وسائر البشر مناسبة وملاقاة حسية ؛ فيكون « الرسول » مؤدياً ، و « البشر » قابلا .

* * *

قالت الصابئة: الجسمانيات مركبة من « مادة » و « صورة » ، و « المادة » لها طبيعة عدمية . وإذا بحثنا عن أسباب : الشر ، والفساد ، والسفه ، والجهل : لم نجد لها سبباً سوى « المادة » و « العدم » ؛ وهما منبعا الشر .

و « الروحانيات » غير مركبة من « المادة » و « الصورة » ، بل هي « صور مجردة » ، والصورة لها طبيعة وجودية . وإذا بحثنا عن أسباب : الخير ، والصلاح ، والحكمة ، والعلم : لم نجد لها سبباً سوى « الصورة » ؛ وهي منبع الخير . فنقول : ما فيه أصل الخير ـ أو ما هو أصل الخير ـ كيف يماثل ما فيه أصل الشر ؟ !

أجابت الحنفاء { بأن ما ذكرتم فى « المادة » - أنها سبب الشر - فغير مسلم ؛ فإن من المواد ما هو سبب « الصور » كلها عند قوم ، وذلك هو « الهيولى الأولى » و « العنصر الأول » ؛ حتى صار كثير من قدماء الفلاسفة إلى أن وجودها قبل وجود العقل . ثم إن سلم ؛ فالمركب من « المادة » و « الصورة » كالمركب من « الوجوب » و « الجواز » عندكم ؛ فإن « الجواز » له طبيعة عدمية ، وما من وجود سوى وجود البارى تعالى إلا وجوده جائز بذاته واجب بغيره ، فيجب أن يلازمه أصل الشر .

قالوا : وإن سلم لكم - أيضا - تلك المقدمة ؛ فعندنا صور النفوس البشرية - وخصوصاً صور النفوس النبوية - كانت موجودة قبل وجود المواد ، وهى « المبادىء الأولى » حتى صار كثير من الحكماء إلى إثبات أناس سرمديين ، وهى « الصور المجردة » التى كانت موجودة قبل العقل كالظلال حول العرش : « يسبحون بحمد ربهم » ، وكانت هى أصل الخير ومبدأ الوجود ؛ ولكن لما ألبست الصور البشرية لباس المادة : تشبثت بالطبيعة ، وصارت المادة شبكة لها ؛ فساح عليها « الواهب الأول » فبعث إليها واحداً من عالمه ، وألبسه لباس المادة ؛ ليخلص الصور عن الشبكة ، لا ليكون هو المتشبث بها ، المنغمس فيها ، المتوسخ بأوضارها ، المتدنس بآثارها . وإلى هذا المعنى أشار حكماء الهند رمزاً بالحمامة المطوقة ، والحمامات الواقعة فى الشبكة .

ثم قالوا : معاشر الصابئة ! أبداً تشنعون علينا بالمادة ولوازمها ، وما لم نفصل القول فيها : لم ننج من تشنيعكم .

فنقول : النفوس البشرية وخصوصاً « النبوية » من حيث إنها نفوس ، فهى مفارقة للمادة ، مشاركة لتلك النفوس الروحانية : إما مشاركة فى « النوع » ؛ بحيث يكون التميز « بالأعراض » والأمور العرضية ، وإما مشاركة فى « الجنس » ؛ بحيث يكون الفصل بالأمور الذاتية ، ثم زادت على تلك النفوس باقترانها بالجسد

أو بالمادة. والجسد لم ينتقص منها ؛ بل كملت هى لوازم الجسد ، وكملت بها ؛ حيث استفادت من الأمور الجسدانية ما تجسدت بها فى ذلك العالم : من العلوم الجزئية ، والأعمال الخلقية. «والروحانيات» فقدت هذه الأبدان لفقدان هذا الاقتران ؛ فكان الاقتران : خيراً لا شر فيه ، وصلاحاً لا فساد معه ، ونظاماً لا [١] فسخ [١] له . . . فكيف يلزمنا ما ذكرتموه ؟ .

قالت الصابئة { الروحانيات : نورانية ، علوية ، لطيفة ؛ والجسمانيات : ظلمانية ، سفلية ، كثيفة ؛ فكيف يتساويان والاعتبار فى الشرف والفضيلة بذوات الأشياء ، وصفاتها ، ومراكزها ، ومحالها ؟ .

فعالم الروحانيات : العلو لغاية النور واللطافة ، وعالم الجسمانيات : السفل لغاية الكثافة والظلمة . والعالمان متقابلان ، والكمال للعلوى لا للسفلى . والصفتان متقابلتان ، والفضيلة للنور لا للظلمة .

أجابت الحنفاء { قالوا : لسنا نوافقكم أولا : على أن « الروحانيات » كلها نورانية ، ولا نساعدكم ثانياً : أن الشرف للعلو ، ولا نساهلكم أصلا : أن الاعتبار فى الشرف بذوات الأشياء .

وعلينا بيان هذه المقدمات الثلاث ؛ فإن فيها فوائد كثيرة :

أما الأولى : فقالوا : حكمتم على الروحانيات حكم التساوى ، وما اعتبرتم فيها التضاد والترتب ، وإذا كانت الموجودات كلها — روحانيها وجسمانيها —

---

(١) واتباعاً لمنهجنا الذى نسير عليه فى تخريج هذا الكتاب ، حاولنا أن نختار لفظة من بين : يتنج ، ومسح ، ومسخ ، وتبج ، وتيج ، وتيح ، وثبج ، وفسخ . . . وما إلى ذلك . . . مما اضطربت فيه الأصول . وبعد تقليب أمهات كتب اللغة والفروق والاصطلاحات ، لم يثبت أمامنا على البحث إلا كلمتى : « ثبج » ، و «فسخ» لنختار واحدة منهما . وإنما آثرنا « لافسخ له » ؛ لأن الفسخ معناه : الضعف ، والجهل ، والطرح ، وإفساد الرأى ، والنقض ، والتفريق ، والضعيف العقل والبدن . . . ومن لا يظفر بحاجته ، ولا يصلح لأمره . . . وكفرح : فسد .

على قضية التضاد والترتب ، فلم أغفلتم الحكمين هنا ؟ ! وذلك أن من قال : الروحانى هو ما ليس بجسمانى ؛ فقد أدخل جواهر الشياطين والأبالسة والأراكنة فى جملة الروحانيات ، وكذلك من أثبت الجن أثبتها روحانية لا جسمانية ؛ ثم من الجن من هو مسلم ، ومنها من هو ظالم . ومن قال الروحانى هو المخلوق روحا ، فمن الأرواح ماهو خيرٌ ، ومنها ما هو شرير ، والأرواح الخبيثة أضداد الأرواح الطيبة ؛ فلابد إذن من إثبات تضاد بين الجنسين ، وتنافر بين الطرفين . فلم نسلم دعواكم : أنها كلها نورانية .

بلى ! وعندنا — معاشر الحنفاء — الروح : هو الحاصل بأمر البارى تعالى الباقى على مقتضى أمره : فمن كان لأمره تعالى أطوع ، وبرسالات رسله أصدق : كانت الروحانية فيه أكثر ، والروح عليه أغلب ، ومن كان لأمره تعالى أنكر ، وبشرائعه أكذب : كانت الشيطنة عليه أغلب .

هذه قاعدتنا فى الروحانيات ، فلا روحانى أبلغ ، فى الروحانية ، من ذوات الأنبياء والرسل عليهم السلام .

وأما قولكم : إن الشرف للعلو : إن عنيتم به علو الجهة فلا شرف فيه ؛ فكم من عال جهة : سافل رتبة ، وعلما ، وذاتا ، وطبيعة ؛ وكم من سافل جهة : عال على الأشياء كلها رتبة ، وفضيلة ، وذاتاً ، وطبيعة .

وأما قولكم : إن الاعتبار فى الشرف بذوات الأشياء ، وصفاتها ، ومحالها ، ومراكزها ؛ فليس بحق ، وهو مذهب « اللعين الأول » ؛ حيث نظر إلى ذاته ، وذات آدم عليه السلام ، ففضل ذاته ؛ إذ هى مخلوقة من النار ، وهى علوية نورانية ، على ذات آدم وهو مخلوق من الطين ، وهو سفلى ظلمانى .

بل عندنا الاعتبار فى الشرف : بالأمر ، وقبوله : فمن كان أقبل لأمره ، وأطوع لحكمه ، وأرضى بقدره : فهو أشرف ؛ ومن كان على خلاف ذلك : فهو أبعد ، وأخس ، وأخبث . فأمر البارى تعالى هو الذى يعطى « الروح » :

« قل : الروح من أمر ربى » ؛ و « بالروح » يحيا الإنسان الحياة الحقيقية ، وبالحياة يستعد للعقل الغريزى ، وبالعقل يكتسب الفضائل ويجتنب الرذائل . ومن لم يقبل أمر البارى تعالى : فلا روح له ، ولا حياة له ، ولا عقل له ، ولا فضيلة له ، ولا شرف عنده .

قالت الصابئة { « الروحانيات » فضلت الجسمانيات بقوتى : العلم ، والعمل .

أما « العلم » فلا ينكر إحاطتهم بمغيبات الأمور عنا ، واطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ؛ ولأن علومهم كلية ، وعلوم الجسمانيات جزئية ؛ وعلومهم فعلية ، وعلوم الجسمانيات انفعالية ؛ وعلومهم فطرية ، وعلوم الجسمانيات كسبية . . . فمن هذه الوجوه : تحقق لها الشرف على الجسمانيات .

وأما « العمل » فلا ينكر أيضاً عكوفهم على العبادة ، ودوامهم على الطاعة : « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » لا يلحقهم كلال ولا سآمة ، ولا يرهقهم ملال ولا ندامة . فتحقق لها الشرف أيضا بهذا الطرف ، وكان أمر الجسمانيات بالخلاف من ذلك .

أجابت الحنفاء { عن هذا بجوابين : أحدهما : التسوية بين الطرفين ، وإثبات زيادة فى جانب « الأنبياء » عليهم السلام . والثانى : بيان ثبوت الشرف فى غير العلم والعمل .

أما الأول : فإنهم قالوا : علوم الأنبياء عليهم السلام كلية وجزئية ، وفعلية وانفعالية ، وفطرية وكسبية ؛ فمن حيث تلاحظ عقولهم عالم الغيب ـ منصرفة عن عالم الشهادة ـ تحصل لهم العلوم الكلية : فطرة ودفعة واحدة ، ثم إذا لاحظوا عالم الشهادة حصلت لهم « العلوم الجزئية » : اكتساباً بالحواس على ترتيب وتدريج ؛ فكما أن للإنسان علوما نظرية هى المعقولات ، وعلوما حاصلة بالحواس عن المحسوسات ، فعالم المعقولات بالنسبة إلى « الأنبياء » ، كعالم المحسوسات بالنسبة إلى سائر الناس ؛ فنظرياتنا فطرية لهم ، ونظرياتهم لا نصل إليها قط ؛ بل محسوساتنا مكتسبة لهم ، ولنا بكواسب

الجوارح : جوارح الحواس . فأمزجة الأنبياء عليهم السلام أمزجة نفسانية ، ونفوسهم نفوس عقلية ، وعقولهم عقول أمرية فطرية . ولو وقع حجاب فى بعض الأوقات فذاك لموافقتنا ومشاركتنا ؛ كى تزكى هذه العقول ، وتصفى هذه الأذهان والنفوس ؛ وإلا فدرجاتهم وراء ما يقدر .

وأما الثانى ؛ فإنهم قالوا : من العجب أنهم لا يعجبون بهذه العلوم ؛ بل ويؤثرون التسليم على البصيرة ، والعجز على القدرة ، والتبرؤ من الحول والقوة على الاستقلال ، والفطنة على الاكتساب ... و « ما أدرى ما يفعل به ولا بكم » على : « إنما أوتيته على علم عندى » .

ويعلمون أن الملائكة والروحانيات بأسرها ـ وإن علت إلى غاية قوة نظرها وإدراكها ـ ما أحاطت بما أحاط به علم البارى تعالى ؛ بل لكل منهم : مطرح نظر ، ومسرح فكر ، ومجال عقل ، ومنتهى أمل ، ومطار وهم وخيال . . . وأنهم إلى الحد الذى انتهى نظرهم إليه مستبصرون ، ومن ذلك الحد إلى ماوراءه ـ مما لا يتناهى ـ مسلمون مصدقون ، وإنما كمالهم فى التسليم لما لا يعلمون ، والتصديق لما يجهلون ؛ و « نحن نسبح بحمدك ونقدس لك » ليس كمال حالهم ؛ بل « سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا » هو الكمال .

فمن أين لكم ـ معاشر الصابئة ـ أن الكمال والشرف فى العلم والعمل لا فى التسليم والتوكل ؟ .

وإذا كانت غاية العلوم هذه الدرجة ؛ فجعلت نهاية أقدام الملائكة والروحانيين : بداية أقدام السالكين من الأنبياء والمرسلين : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله » ، فعالم الروحانيات بالنسبة إليهم شهادة ، وبالنسبة إلينا غيب ، وعالم البشر الجسمانيات بالنسبة إلينا شهادة ، وبالنسبة إليهم غيب . والله تعالى : هو الذى « يعلم السر وأخفى » .

قالت الحنفاء : من علم أنه لا يعلم ؛ فقد أحاط بكل العلم ، ومن اعترف بالعجز عن أداء الشكر ؛ فقد أدى كل الشكر .

قالت الصابئة { الروحانيات : لهم قوة تصريف الأجسام ، وتقليب الأجرام، والقوة التى لهم ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب فتنحسر[١] ، ولكن القوى الروحانية بالخواص الجسمانية أشبه ، وإنك لترى الخامة اللطيفة من النبات فى بدء نموها تفتق الحجر ، وتشق الصخر ؛ وما ذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من القوى السماوية ، ولو كانت هى قوى مزاجية : لما بلغت إلى هذا المنتهى . فالروحانيات هى التى تتصرف فى الأجسام تقليباً وتصريفاً ، لا يثقلهم حمل الثقيل ، ولا يستخفهم تحريك الخفيف : فالرياح تهب بتحريكها ، والسحاب يعرض ويزول بتصريفها ، وكذلك الزلازل تقع ـ فى الجبال ـ بسبب من جهتها ... وكل هذه وإن استندت إلى أسباب جزئية . فإنها تستند فى الآخرة إلى أسباب من جهتها .

ومثل هذه القوة : عديم الوجود فى الجسمانيات .

أجابت الحنفاء { وقالوا : منا يقتبس : تفصيل القوى ، وتجنيسها . فإن « القوى » تنقسم إلى : قوى معدنية ، وقوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى إنسانية ، وقوى ملكية ، وقوى روحانية ، وقوى نبوية ربانية . والإنسان : يجمع القوى بجملتها ، والإنسانية النبوية : تفضلها « بقوى ربانية » ومعان إلهية .

فنذكر أولا : وجه تركيب الإنسان ؛ ووجه ترتيب القوى فيه ، ثم نذكر : تركيب البشرية النبوية ؛ وترتيب القوى فيها ، ثم نخاير بين الوضعين : الروحانى منهما ؛ والجسمانى ، وإليك الاختيار .

---

(١) وانحسر الشيء : انكشف ، وانقطع . أما تحسر فبمعنى تلهف ؛ ولا معنى له هنا . واللغوب: الإعياء الشديد .

أما « شخص الإنسان » فمركب من « الأركان الأربعة » : التراب ، والماء ، والهواء ، والنار ؛ التي لها « الطبائع الأربعة » : اليبوسة ، والرطوبة ، والحرارة ، والبرودة ، ثم مركب فيه نفوس ثلاثة : إحداها: نفس نباتية : تنمو ، وتتغذى ، وتولد المثل ، والثانية : نفس حيوانية : تحس ، وتتحرك بالإرادة ، والثالثة : نفس إنسانية : بها يميز ، ويفكر ، ويعبر عما يفكر . ووجود النفس الأولى : من « الأركان » و « طبائعها » ، وبقاؤها بها ، واستمدادها منها ، ووجود النفس الثانية : من « الأفلاك » وحركاتها ، وبقاؤها بها ، واستمدادها منها ، ووجود النفس الثالثة : من « العقول البحتة » و « الروحانيات الصرفة » ، وبقاؤها بها ، واستمدادها منها . ثم إن « النباتية » تطلب الغذاء طبعاً ، و « الحيوانية » تطلب الغذاء حساً ، و « الإنسانية » تطلب الغذاء اختياراً وعقلا . ولكل « نفس » منها محل ؛ فمحل « النباتية » : الكبد ، ومنه مبدأ النمو والنشوء ؛ وعن هذا جعل فيه عروق دقاق ينفذ فيها الغذاء إلى الأطراف . ومحل « الحيوانية » : القلب ، ومنه مبدأ تدبير الحس والحركة ؛ وعن هذا فتح منه عروق إلى الدماغ ، فيصعد إلى الدماغ من حرارته ما يعدل تلك البرودة ، وينزل منه – من آثاره – مايدبر به الحركة . ومحل « الإنسانية » تصريفاً وتدبيراً : الدماغ ؛ ومنه مبدأ الفكر ، والتعبير عن الفكر ؛ وعن هذا فتحت إليه أبواب الحواس مما يلي هذا العالم ، وفتحت إليــه أبواب المشاعر مما يلي ذلك العالم . وههنا ثلاثة أعضاء ممدات لابد منها : المعدة التي تمد الكبد بالغذاء ، والرئة التي تمد القلب بترويح الهواء ، والعروق التي تمد الدماغ بالحرارة . فإذن : التركيب الإنساني أشرف التراكيب ؛ فإن فيه جميع آثار العالم الجسماني والروحاني ، وترتيب القوى فيه أكمل التراتيب ؛ فهو يجمع آثار « الكونين » و « العالمين » ؛ فكل ما هو في العالم منتشر ففيه مجتمع ، وكل ما هو فيه – من خواص الاجتماع – فليس للعالم البتة ؛ لأن للاجتماع والتركيب خاصية لا توجد في حال الافتراق والانحلال . واعتبر فيه حال السكر

والخل ، وحال (١ السكنجبين ١) ، وكذلك الحكم فى كل « مزاج » .

هذا وجه تركيب « البدن » ، وترتيب القوى الخاصة به .

وأما وجه اتصال النفس به ، وترتيب القوى الخاصة بها مما يلى هذا العالم ، ومما يلى ذلك العالم ؛ فاعلم أن النفس الإنسانية جوهر هو أصل القوى : المحركة ، والمدركة ، والحافظة للمزاج : تحرك الشخص بالإرادة ، لافى جهات ميله الطبيعى ، وتتصرف فى أجزائه ؛ ثم فى جملته ، وتحفظ مزاجه عن الانحلال ، وتدرك بالمشاعر المركوزة فيه : وهى الحواس الخمس ؛ فبالقوة الباصرة تدرك الألوان والأشكال ، وبالقوة السامعة تدرك الأصوات والكلمات ، وبالقوة الشامة تدرك الروائح ، وبالقوة الذائقة تدرك المطعومات ، وبالقوة اللامسة تدرك الملموسات . وله فروع من قوى منبثة فى أعضاء البدن ؛ حتى إذا أحس بشىء من أعضائه ، أو تخيل، أو توهم ، أو اشتهى ، أو غضب ... ألقى العلاقة التى بينه وبين تلك الفروع هيئة فيه ، حتى يفعل ؛ وله « إدراك » و « قوة تحريك » .

أما « الإدراك » فهو أن يكون مثال حقيقة المدرك : متمثلا ، مرتسما فى ذات المدرك ، غير مباين له . ثم « المثال » : قد يكون مثال صورة الشىء ، وقد يكون مثال حقيقته . و « مثال صورة الشىء » : هو ما يكون محسوساً ؛ فيرتسم فى القوة الباصرة وقد غشيته غواش غريبة عن « ماهيته » ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته ؛ مثل : أين ، وكيف ، ووضع ، وكم . . . معينة ، لو توهم بدلها غيرها لم يؤثر فى ماهية ذلك المدرك ؛ والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة : لايجردها عنه ، ولاينالهإلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته .

ثم « الخيال الباطن » يتخيله مع تلك العوارض التى لايقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلائق الوضعية التى تعلق بها الحس ، فهو يتمثل صورة مع غيبوبة حاملها ، وعنده مثال العوارض ، لا نفس العوارض ، ثم

---

(١) « السكنجبين » ، [بفتح السين والكاف وسكون النون وفتح الجيم وكسر الباء بعدها ياء ونون] : معرب عن سركا انكبين الفارسى ، ومعناه : خل ، وعسل .

« الفكر العقلي » يجرده عن تلك العوارض ؛ فيعرض ماهيته وحقيقته على العقل ، فيرتسم فيه « مثال حقيقته » ؛ حتى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا .

وأما ماهو برىء - فى ذاته - عن الشوائب المادية منزه عن العوارض الغريبة ؛ فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل فيه ؛ فيعقله مامن شأنه أن يعقله ؛ فلا مثال له يتمثل فى العقل ، ولا ماهية له فيجرد له ، ولا وصول إليه بالإحاطة والفكرة ؛ إلا أن « البرهان » يدلنا عليه ويرشدنا إليه .

وكثيراً مايلاحظ العقل الإنسانى عالم « العقل الفعال » فيرتسم فيه من الصور المجردة المعقولة ارتساماً بريئاً عن العلائق المادية والعوارض الغريبة ، فيبتدر الخيال إلى تمثله ، فيمثله فى صورة خيالية مما يناسب عالم الحس ، فينحدر إلى « الحس المشترك » ذلك المثال ، فيبصره كأنه يراه معاينا مشاهداً يناجيه ويشاهده ، حتى كأن العقل عمل بالمعقول عملا جعله محسوساً ؛ وذلك إنما يكون عند اشتغال الحواس كلها عن أشغالها ، وسكون المشاعر عن حركاتها : فى النوم لجماعة ، وفى اليقظة للأبرار .

ياعجبا كل العجب من تركيب على هذا النمط !! ومن أين لغيره مثله ؟؟

ونعود إلى ترتيب « القوى » وتعيين محالها ؛

أما « القوى » المتعلقة بالبدن التى ذكرناها آلات ومشاعر للجوهر الإنسانى :

فالأولى منها : « الحس المشترك » المعروف « ببنطاسيا » الذى هو مجمع الحواس ، ومورد المحسوسات ، وآلتها الروح المصبوب فى مبادىء عصب الحس ؛ لاسيا فى مقدم الدماغ .

والثانية : « الخيال » و « المصورة » وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم من الدماغ ؛ لاسيما فى الجانب الآخير .

والثالثة : « الوهم » الذى هو لكثير من الحيوان ، وهو مابه تدرك الشاة معنى فى الذئب فتنفر منه ، وبه تدرك معنى فى النوع فتنفر إليه وتزدوج به ؛ وآلته

الدماغ كله ؛ لكن الأخص منه به هو التجويف الأوسط .

والرابعة : « المفكرة » وهي قوة لها أن تركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن « الحس المشترك » والمعاني الوهمية المدركة « بالوهم » ؛ فتارة تجمع ، وتارة تفصل ، وتارة تلاحظ العقل فتعرض عليه ، وتارة تلاحظ الحس فتأخذ منه ؛ وسلطانها في الجزء الأول من وسط الدماغ ، وكأنها قوة ما للوهم ؛ وتتوسط بين الوهم والعقل .

والخامسة : القوة « الحافظة » وهي التي كالخزانة لهذه المدركات : الحسية ، والوهمية ، والخيالية - دون العقلية الصرفة - ؛ فإن المعقول البحت لا يرتسم في جسم ولا في قوة في جسم ، و « الحافظة » قوة في جسم ؛ وآلتها الروح المصبوب في أول البطن المؤخر من الدماغ .

والسادسة : القوة « الذاكرة » ، وهي التي تستعرض مافي الخزانة على جانب العقل أو على الخيال والوهم ؛ وآلتها الروح المصبوب في آخر البطن المؤخر من الدماغ .

وأما المعقول الصرف المبرأ عن الشوائب المادية ؛ فلا يحل في قوة جسمانية وآلة جسدانية ، حتى يقال : ينقسم بانقسامها ، ويتحقق لها وضع ومثال ؛ ولهذا لم تكن القوة الحافظة ، خزانة لها ، بل « المصدر الأول » — الذي أفاض عليها تلك الصورة — صار خازناً لها ؛ فحيثما طالعته النفس الإنسانية بقوتها العقلية المناسبة « لواهب الصور » نوعاً من المناسبة ، فاضت منه عليها تلك الصور المستحفظة له ؛ حتى كأنه ذكرها بعدما نسيت ، ووجدها بعدما ضلت عنه . وغريزة النفس الصافية تنزع إلى جانب « القدس » في تذكار الأمور الغائبة عن حضرة « العقل » نزاعا طبيعيا ، فتستحضر ما غاب عنها ؛ ولهذا السر أخبر « الكتاب الإلهي » : « واذكر ربك إذا نسيت ، وقل عسى أن يهديني ربي

لأقرب من هذا رشداً » . . . حتى صار كثير من « الحكماء » إلى أن العلوم كلها تذكار ؛ وذلك أن النفوس كانت فى البدء الأول فى « عالم الذكر » ، ثم هبطت إلى « عالم النسيان » فاحتاجت إلى مذكرات لما قد نسيت ، معيدات إلى ما كانت قد ابتدأت : « وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » ، « وذكرهم بأيام الله » .

ثم « للنفس الإنسانية » : قوى عقلية ، لا جسمانية ؛ وكمالات نفسانية روحانية ، لا جسدانية : فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ، وهى القوة التى تختص باسم « العقل العملى » ؛ وذلك أن تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل ولا يفعل . ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ، وإنما يخرج من « القوة » إلى « الفعل » بمخرج غير ذاتها لا محالة ، فيجب أن يكون لها قوة استعدادية تسمى « عقلا هيولانياً » ؛ حتى يقبل من غيرها ما به يخرجها من الاستعداد إلى الكمال . فأول خروج لها إلى الفعل حصول قوة أخرى من « واهب الصور » يحصل لها عند استحضار المعقولات الأول ؛ فيتهيأ بها لاكتساب الثوانى : إما « بالفكر » أو « بالحدس » ، فيتدرج قليلا قليلا إلى أن يحصل لها ما قدر لها من المعقولات ، ولكل نفس استعداد إلى حد ما لا يتعداه ؛ ولكل عقل حد ما لا يتخطاه ، فيبلغ إلى كماله المقدر له ، ويقتصر على قوته المركوزة فيه . . . ولا يتبين ههنا : وجود التضاد بين النفوس والعقول ، ووجوب الترتب فيها .

وإنما يعرف مقادير « العقول » ومراتب النفوس : الأنبياء والمرسلون الذين اطلعوا على الموجودات كلها : روحانياتها وجسمانياتها ، معقولاتها ومحسوساتها ، كلياتها وجزئياتها ، علوياتها وسفلياتها . . . ؛ فعرفوا مقاديرها وعينوا موازينها ومعاييرها .

وكل ما ذكرناه من « القوى الإنسانية » فهى حاصلة لهم ، مركبة فيهم ، منصرفة كلها عن جانب الغرور إلى جانب القدس ، مستديمة الشروق بنور الحق

فيها ؛ حتى كأن كل قوة من القوى « الجسدانية » و « النفسانية » ملك روحانى : موكل بحفظ ما وجه إليه ، واستتمام ما رشح له . بل ومجموع جسده ونفسه : مجمع آثار العالمين من « الروحانيات » و « الجسمانيات » ، وزيادة أمرين : أحدهما : ما حصل له من فائدة التركيب والترتيب — كما بينا — من مثال السكر والخل . والثانى : ما أشرق عليه من الأنوار القدسية : وحياً ، وإلهاماً ، ومناجاة ، وإكراماً .

فأين « للروحانى » هذه الدرجة الرفيعة ، والمقام المحمود ، والكمال الموجود ؟ بل ومن أين « للروحانيات » كلها هذا التركيب الذى خص نوع الإنسان به ؟

وما تعلقوا به من القوة البالغة على تحريك الأجسام ، وتصريف الأجرام : فليس يقتضى شرفاً ؛ فإن ما يثبت لشيء ويثبت لضده مثله لم يتضمن شرفا . ومن المعلوم أن الجن والشياطين قد ثبت لهم من القوة البالغة والقـــدرة الشاملة ما يعجز كثير من الموجودات عن ذلك ، وليس ذلك مما يوجب شرفاً وكمالا . وإنما الشرف فى استعمال كل قوة فيما خلقت له ، وأمرت به ، وقدرت عليه .

قالت الصابئة { « الروحانيات » لها اختيارات صادرة من الأمر ، متوجهة إلى الخير ، مقصورة على نظام العالم ، وقوام الكل ؛ لا يشوبها البتة شائبة الشر ، وشائبة الفساد ؛ بخلاف اختيار البشر ؛ فإنه متردد بين طرفى الخير والشر لولا رحمة الله فى حق البعض ؛ وإلا : فوضع اختيارهم كان ينزع إلى جانب الشر والفساد ، إذ كانت الشهوة والغضب المركوزتان فيهم يجرانهم إلى جانبهما . وأما « الروحانيات » فلا ينازع اختيارهم إلا التوجه إلى وجه الله تعالى ، وطلب رضاه ، وامتثال أمره ؛ فلا جرم ! : كل اختيار هذا حاله لا يتعذر عليه ما يختاره ، فكما أراد ، واختار : وجد المراد ، وحصل المختار . وكل اختيار ذلك حاله تعذر عليه ما يختاره ؛ فلا يوجد المراد ، ولا يحصل المختار .

أجابت الحنفاء بجوابين : أحدهما نيابة عن جنس البشر ، والثانى نيابة عن الأنبياء عليهم السلام .

أما الأول : فنقول : اختيار « الروحانيات » إذا كان مقصوراً على أحد الطرفين ، محصوراً : كان فى وضعه مجبوراً ، ولا شرف فى الجبر . واختيار البشر تردد بين طرفى الخير والشر ، فمن جانب يرى آيات الرحمن ، ومن طرف يسمع وساوس الشيطان ؛ فتميل به تارة دعوة الحق إلى امتثال الأمر ، وتميل به طوراً داعية الشهوة إلى اتباع الهوى ؛ فإذا أقر طوعاً وطبعاً بوحدانية الله تعالى ، واختار من غير جبر وإكراه طاعته ، وصير اختياره المتردد بين الطرفين مجبوراً تحت أمره تعالى باختيار من جهته من غير إجبار : صار هذا الاختيار أفضل وأشرف من الاختيار المجبور فطرة ... كالمكره فعله : كسباً ، الممنوع عما لايحب: جبراً ، ومن لا شهوة له ؛ فلا يميل إلى المشتهى ؛ كيف يمدح عليه ؟ وإنما المدح كل المدح لمن زين له المشتهى ؛ فنهى النفس عن الهوى . . . فتبين أن اختيار « البشر » أفضل من اختيار « الروحانيات » .

وأما الثانى : فنقول : إن اختيار « الأنبياء » عليهم السلام مع ما أنه ليس من جنس اختيار البشر من وجه ؛ فهو متوجه إلى الخير ، مقصور على الصلاح الذى به نظام العالم وقوام الكل ، صادر عن الأمر ، صائر إلى الأمر ، لا يتطرق إلى اختيارهم ميل إلى الفساد ، بل ودرجتهم فوق ما يبتدر إلى الأوهام ؛ فإن العالى لا يريد أمراً لأجل السافل — من حيث هو سافل — بل إنما يختار ما يختار لنظام كلى ، وأمر أعلى من الجزئى ، ثم يتضمن ذلك حصول نظام فى الجزئى تبعاً لا مقصوداً ، وهذا « الاختيار » و « الإرادة » على جهة سنة الله تعالى فى اختياره ومشيئته للكائنات ؛ لأن مشيئته تعالى كلية متعلقة بنظام الكل ، غير معللة بعلة ، حتى لا يقال : إنما اختار هذا لكذا ، وإنما فعل هذا لكذا ؛ فلكل شىء علة : ولا علة لصنعه تعالى ، بل لا يريد إلا كما علم ؛ وذلك أيضاً ليس بتعليل ؛ لكنه بيان أن إرادته أعلى من أن تتعلق بشىء لعلة دونها ؛ وإلا لكان ذلك الشىء حاملا له على ما يريد . وخالق « العلل » و « المعلولات » لا يكون محمولا على شىء ؛ فاختياره

لا يكون معللا بشىء . واختيار الرسول المبعوث من جهته ينوب عن اختياره ، كما أن أمره ينوب عن أمره ؛ فيسلك سبل ربه ذللا ، ثم يخرج من قضية اختياره نظام حال وقوام أمر مختلف ألوانه ، فيه شفاء للناس . فمن أين « للروحانيات » هذه المنزلة ؟ وكيف يصلون إلى هذه الدرجة ؟

كيف ! وكل ما يذكرونه ؛ فموهوم ، وكل ما يذكره النبى ؛ فمحقق : مشاهدة ، وعياناً . بل وكل ما يحكى عن « الروحانيات » : من كمال علمهم ، وقدرتهم ، ونفوذ اختيارهم ، واستطاعتهم ؛ فإنما أخبرنا بذلك الأنبياء والمرسلون عليهم السلام . وإلا فأى دليل أرشدنا إلى ذلك ونحن لم نشاهدهم ، ولم نستدل بفعل من أفعالهم على صفاتهم وأحوالهم ؟ ؟

قالت الصابئة { الروحانيون متخصصون « بالهياكل العلوية » ؛ مثل : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر؛ وهذه « السيارات » كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها ، وكل ما يحدث من الموجودات ، ويعرض من الحوادث ؛ فكلها مسببات هذه الأسباب ، وآثار هذه العلويات ، فيفيض على هذه « العلويات » من « الروحانيات » تصريفات وتحريكات إلى جهات الخير والنظام ، ويحصل من حركاتها واتصالاتها تركيبات وتأليفات فى هذا العالم ، ويحدث فى المركبات أحوال ومناسبات ... فهم الأسباب الأول ، والكل مسبباتها ، والمسبب لايساوى السبب و «الجسمانيون» متشخصون بالأشخاص السفلية ، والمتشخص كيف يماثل غير المتشخص ؟ .

وإنما يجب على « الأشخاص » فى أفعالهم وحركاتهم : اقتفاء آثار « الروحانيات » فى أفعالها وحركاتها ؛ حتى يراعى أحوال « الهياكل » وحركات « أفلاكها » : زماناً ، ومكاناً ، وجوهراً ، وهيئة ، ولباساً ، وبخوراً ، وتعزيماً ، وتنجيما ، ودعاء ، وحاجة ... خاصة بكل هيكل ؛ فيكون : تقرباً إلى « الهيكل » ؛

تقرباً إلى « الروحانى » الخاص به ؛ فيكون تقرباً إلى « رب الأرباب » ومسبب الأسباب ؛ حتى يقضى حاجته ، ويتم مسألته .

وسيأتى تفصيل ما أجملوه من أمر « الهياكل » عند ذكر أصحابها إن شاء الله تعالى .

أجابت الحنفاء { بأن قالوا : الآن : نزلتم عن نيابة « الروحانيات » الصرفة إلى نيابة « هياكلها » ، وتركتم مذهب « الصبوة » الصرفة ؛ فإن الهياكل : أشخاص الروحانيين ، والأشخاص : هياكل الربانيين ؛ غير أنكم أثبتم لكل روحانى هيكلا خاصاً ، له فعل خاص لا يشاركه فيه غيره .

ونحن نثبت أشخاصاً رسلا كراما ، تقع أوضاعهم وأشخاصهم فى مقابلة كل الكون : « الروحانى » منهم : فى مقابلة « الروحانى » منها ، « والأشخاص » منهم : فى مقابلة « الهياكل » منها ، وحركاتهم : فى مقابلة حركات جميع « الكواكب » والأفلاك ، وشرائعهم : مراعاة حركات استندت إلى تأييد إلهى ، ووحى سماوى : موزونة بميزان العدل ، مقدرة على مقادير الكتاب الأول ؛ « ليقوم الناس بالقسط » ، ليست مستخرجة بالآراء المظلمة ، ولا مستنبطة بالظنون الكاذبة : إن طابقتها على المعقولات : تطابقتا ، وإن وافقتها بالمحسوسات : توافقتا .

كيف ونحن ندعى : أن « الدين الإلهى » هو الموجود الأول ، والكائنات تقدرت عليه ؛ وأن المناهج التقديرية هى الأقدم ، ثم المسالك الخلقية والسنن الطبيعية توجهت إليها . ولله تعالى « سنتان » فى خلقه وأمره ، والسنة الأمرية أقدم وأسبق من السنة الخلقية ؛ وقد أطلع خواص عباده من البشر على السنتين : « ولن تجد لسنة الله تحويلا » : هذا من جهة « الخلق » ، « ولن تجد لسنة الله تبديلا » : هذا من جهة « الأمر » .

فالأنبياء عليهم السلام : متوسطون فى تقرير سنة الأمر ، و « الملائكة » : متوسطون فى تقرير « سنة الخلق » . و « الأمر » أشرف من « الخلق » ؛

« فتوسط الأمر » أشرف من « متوسط الخلق » ، فالأنبياء عليهم السلام : أفضل من الملائكة .

وهذا عجب : حيث صارت الروحانيات الأمرية متوسطات فى الخلق ، وصارت الأشخاص الخلقية متوسطين فى الأمر . . . ؛ ليعلم : أن الشرف والكمال فى التركيب لا فى البساطة ، واليد للجسمانى لا للروحانى ، والتوجه إلى التراب أولى من التوجه إلى السماء ، والسجود لآدم عليه السلام أفضل من التسبيح والتحميد والتقديس .

وليعلم : أن الكمال فى إثبات « الرجال » ، لا فى تعيين الهياكل والظلال ، وأنهم هم الآخرون وجودا ، السابقون فضلا ، وأن آخر العمل أول الفكرة ، وأن الفطرة لمن له الحجة ، وأن المخلوق بيديه لا يكون كالمكون بحرفيه ؛ قال عز وجل : فوعزتى وجلالى ، لا أجعل من خلقته بيدى ، كمن قلت له : « كن » ، فكان » .

قالت الصابئة : الروحانيات : مبادىء الموجودات ، وعالمها : معاد الأرواح . والمبادىء أشرف ذاتاً ، وأسبق وجوداً ، وأعلى رتبة ودرجة من سائر الموجودات التى حصلت بتوسطها . وكذلك عالمها ؛ « عالم المعاد » ، والمعاد كمال ؛ فعالمها عالم الكمال .

فالمبدأ منها ، والمعاد إليها ، والمصدر عنها ، والمرجع إليها بخلاف الجسمانيات.

وأيضاً ؛ فإن الأرواح إنما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان ، فتوسخت بأوضار الأجسام ، ثم تطهرت عنها : بالأخلاق الزكية ، والأعمال المرضية ؛ حتى انفصلت عنها ، فصعدت إلى عالمها الأول . والنزول هو النشأة الأولى ، والصعود هو النشأة الآخرة . فعرف أنهم أصحاب الكمال ، لا أشخاص الرجال .

أجابت الحنفاء : قالوا : من أين تسلمتم هذا التسليم : أن المبـادىء هى : الروحانيات ؟ وأى برهان أقمتم ؟ ؛ وقد نقل عن كثير

من قدماء الحكماء: أن «المبادئ» هي: الجسمانيات، على اختلاف منهم في «الأول» منها: أنه نار، أو هواء، أو ماء، أو أرض؟ واختلاف آخر: أنه مركب، أو بسيط؟ واختلاف آخر: أنه إنسان، أو غيره؟ ؛ . . . حتى صارت جماعة إلى إثبات أناس سرمديين.

ثم منهم من يقول: إنهم كانوا «كالظلال» حول «العرش»، ومنهم من يقول: إن الآخر وجوداً من حيث «الشخص» في هذا العالم: هو الأول وجوداً من حيث «الروح» في ذلك العـــالم. وعليه: خرج أن أول الموجودات «نور محمد» عليه السلام؛ فإذا كان شخصه هو الآخر من جملة «الأشخاص النبوية»، فروحه هو الأول من جملة «الأرواح الربانية»، وإنما حضر هذا العالم ليخلص «الأرواح» المدنسة بالأوضار الطبيعية، فيعيدها إلى مبدئها؛ وإذا كان هو «المبدأ»، فهو «المعاد» أيضاً. فهو النعمة وهو النعيم، وهو الرحمة وهو الرحيم.

قالوا: ونحن إذا أثبتنا أن الكمال في التركيب، لا في البساطة والتحليل؛ فيجب أن يكون «المعاد» بالأشخاص والأجساد، لا بالنفوس والأرواح؛ و «المعاد» كمال لا محالة. غير أن الفرق بين «المبدأ» و «المعاد» هو أن الأرواح في المبدأ مستورة بالأجساد، وأحكام الأجساد غالبة، وأحوالها ظاهرة للحس؛ والأجساد في «المعاد» مغمورة بالأرواح، وأحكام النفوس غالبة، وأحوالها ظاهرة للعقل؛ وإلا: فلو كانت الأجساد تبطل رأساً، وتضمحل أصلا، وتعود الأرواح إلى «مبدئها الأول»: ما كان للاتصال بالأبدان والعمل بالمشاركة فائدة؛ ولبطل تقدير الثواب والعقاب على فعل العباد. ومن الدليل القاطع على ذلك: أن النفوس الإنسانية في حال اتصالها بالبدن اكتسبت «أخلاقاً» نفسانية، صارت «هيئآت» متمكنة فيها تمكن «الملكات»، حتى قيل: إنها نزلت منزلة «الفصول اللازمة» التي تميزها عن غيرها، ولولاها لبطل التميز. وتلك «الهيئآت» إنما حصلت بمشاركات من القوى الجسمانية، بحيث لن يتصور وجودها

إلا مع تلك المشاركة ، وتلك القوى لن تتصور إلا فى « أجسام مزاجية » ، فإذا كانت النفوس لن تتصور إلا معها ـ وهى المعينة المخصصة ـ وتلك لن تتصور إلا مع الأجسام ؛ فلا بد من حشر الأجسام ، والمعاد بالأجسام .

قالت الصابئة { طريقنا فى التوسل إلى « حضرة القدس » ظاهر ، وشرعنا معقول ؛ فإن قدماءنا ـ من الزمان الأول ـ لما أرادوا « الوسيلة » عملوا « أشخاصا » فى مقابلة « الهياكل العلوية » على نسب وإضافات ؛ راعوا فيها : جوهراً وصورة ، وعلى أوقات وأحوال وهيئات ؛ أوجبوا على من يتقرب بها إلى مايقابلها من العلويات : تختماً ، ولباساً ، وتبخراً ، ودعاء ، وتعزيماً ؛ فتقربوا إلى « الروحانيات » ، فتقربوا إلى « رب الأرباب » ، ومسبب الأسباب . وهو طريق متبع ، وشرع ممهد : لايختلف بالأمصار والمدن ، ولا ينتسخ بالأدوار والأكوار . ونحن تلقينا مبدأه من « عاذيمون » و « هرمس » العظيمين ؛ فعكفنا على ذلك دائمين .

وأنتم — معاشر الحنفاء — تعصبتم للرجال ، وقلتم بأن الوحى والرسالة ينزل عليهم من عند الله تعالى بواسطة ، أو بغير واسطة . فما « الوحى » أولا ؟ وهل يجوز أن يكلم الله بشراً ؟ وهل يكون كلامه من جنس كلامنا ؟ وكيف ينزل « ملك » من السماء وهو ليس بجسمانى : أبصورته ، أم بصورة البشر ؟ وما معنى تصوره بصورة الغير : أفيخلع « صورته » ، ويلبس لباساً آخر ، أم يتبدل وضعه وحقيقته ؟ . ثم ما البرهان أولا على جواز انبعاث الرسل فى صورة البشر ؟ وما دليل كل مدع منهم ؟ : أفنأخذ بمجرد دعواه ، أم لابد من دليل خارق للعادة ؟ وإن أظهر ذلك : أفهو من خواص النفوس ؟ أم من خواص الأجسام ؟ أم من فعل « البارى » تعالى ؟ . ثم ما « الكتاب » الذى جاء به : أفهو « كلام البارى تعالى » ، وكيف يتصور فى حقه كلام ؟ أم هو كلام « الروحانى » ؟ . ثم هذه « الحدود » و « الأحكام » أكثرها غير معقولة ، فكيف يسمح عقل الإنسان

بقبول أمر لا يعقله ؟ وكيف تطاوعه نفسه بتقليد شخص هو مثله ؟ أبأن يريد أن يتفضل عليه ؟ « ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا فى آبائنا الأولين » .

أجابت الحنفاء } بأن « المتكلمين » منا يكفوننا جواب هذا الفصل بطريقين : أحدهما «الإلزام» : تعرضاً لإبطال مذهبكم ، والثانى « الحجة » : تعرضاً لإثبات مذهبنا .

أما الإلزام ؛ فقالوا : إنكم ناقضتم مذهبكم ؛ حيث قلتم بتوسط « عاذيمون » و « هرمس » ، وأخذتم طريقتكم منهما . ومن أثبت « المتوسط » فى إنكار « المتوسط » ؛ فقد تناقض كلامه ، وتخلف مرامه .

وزادوا هذا تقريراً : بأنكم — معاشر الصابئة — أيضاً « متوسطون » ، يحتاج إليكم فى التزام مذهبكم ؛ إذ من المعلوم أن كل من دب ودرج منكم ليس يعرف طريقتكم ، ولا يقف على صنعتكم : من علم ، وعمل . أما العلم فالإحاطة بحركات الكواكب والأفلاك ، وكيفية تصرف الروحانيات فيها . وأما العمل « فصنعة الأشخاص » فى مقابلة « الهياكل » على « النسب » بل قوم مخصوصون أو واحد فى كل زمان : يحيط بذلك علماً ، ويتيسر له عملا ؛ فقد أثبتم « متوسطاً » عالماً من جنس البشر ، وقد ناقض آخر كلامكم أوله .

وزادوا هذا تقريراً آخر بإلزام « الشرك » عليهم : إما « الشرك » فى أفعال البارى تعالى ، وإما « الشرك » فى أوامره .

أما الشرك فى الأفعال فهو إثبات تأثيرات « الهياكل » و « الأفلاك » ؛ فإن عندهم : « الإبداع » الخاص « بالرب » تعالى هو اختراع الروحانيات ثم تفويض أمور « العالم العلوى » إليها ، والفعل الخاص بالروحانيات هو تحريك «الهياكل» ثم تفويض أمور العالم السفلى إليها ؛ كمن يبنى معملة ، وينصب أركاناً للعمل من : الفاعل ، والمادة ، والآلة ، والصورة ، ويفوض العمل إلى التلامذة . فهؤلاء اعتقدوا أن « الروحانيات » آلهة ، و « الهياكل » أرباب ،

و « الأصنام » فى مقابلة الهياكل باتخاذ وتصنع من كسبهم وفعلهم . فألزم « أصحاب الأصنام » : أنكم تكلفتم كل التكلف حتى توقعوا حجراً جماداً فى مقابلة « هيكل » ، وما بلغت صنعتكم إلى إحداث : حياة فيه ، وسمع ، وبصر ، ونطق ، وكلام : « أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم ؛ أف لكم ولما تعبدون من دون الله ، أفلا تعقلون » ؟ أو ليست أوضاعكم الفطرية ، وأشخاصكم الخلقية : أفضل منها وأشرف ؟ أو ليست النسب والإضافات النجومية المرعية فى خلقتكم : أشرف وأكمل مما راعيتموها فى صنعتكم ؟ : « أتعبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون » ؟ ! . أو لستم تحتاجون إلى « المتوسط المعمول » لقضاء حاجة ؟ : إما جلب نفع ، أو دفع ضر ؟ ؛ فهذا العامل الصانع أقدر ؛ إذ فيه من القوة « العلمية » و « العملية » ما يستعمل به « الهياكل العلوية » ويستخدم الأشخاص الروحانية ؛ فهلا ادعى لنفسه ما يثبت بفعله فى جماد ؟ !

ولهذا الإلزام تفطن اللعين « فرعون » حيث ادعى الإلهية والربوبية لنفسه وكان فى الأصل على مذهب « الصابئة فصبا عن ذلك ودعا إلى نفسه ، فقال : « أنا ربكم الأعلى » ، « ما علمت لكم من إله غيرى » ؛ إذ رأى فى نفسه قوة الاستعمال والاستخدام ، واستظهر بوزيره « هامان » ، وكان صاحب الصنعة ؛ فقال : « يا هامان ابن لى صرحاً لعلى أبلغ الأسباب أسباب السموات ، فأطلع إلى إله موسى » . وكان يريد أن يبنى صرحا مثل « الرصد » ، فيبلغ به إلى حركات الأفلاك والكواكب ، وكيفية تركيبها ، وهيئآتها ، وكمية أدوارها وأكوارها ؛ فلربما يطلع على « سر التقدير » فى الصنعة ، و « مآل الأمر » فى الخلقة والفطرة ... ومن أين له هذه القوة والبصيرة ؟ ! ولكن : اعتزاز بنوع فطنة وكياسة فى جبلته ، واغترار بضرب إهمال فى مهلته ؛ فما تمت لهم « الصنعة » حتى « أغرقوا فأدخلوا ناراً » .

فحدث بعده « السامرى » وقد نسج على منواله فى الصنعة ، حتى أخذ قبضة

من أثر الروحانى ، وأراد أن يرقى « الشخص الجادى » عن درجته إلى درجة الحيوانى ؛ « فأخرج لهم عجلا جسداً له خوار » ، وما أمكنه أن يحدث فيه ما هو أخص أوصاف « المتوسط » من « الكلام » و « الهداية » : « ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا » ؟ فانحسر فى الطريق . . . حتى كان من الأمر ما كان ، وقيل : « لنحرقنه ، ثم لننسفنه فى اليم نسفاً » .

ويا عجبا من هذا الدمر ! !

حيث : أغرق فرعون فأدخل « النار » ؛ مكافأة على دعوى الإلهية لنفسه ، وأحرق العجل ثم نسف فى « اليم » ؛ مكافأة على إثبات الإلهية له .

وما كان للنار والماء على « الحنفاء » يد الاستيلاء : « قلنا يا نار كونى برداً وسلاما على إبراهيم » ؛ « فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك . . . » .

هذه مراتب « الشرك » فى الفعل ، والخلق .

ويشبه أن يكون دعوى « اللعينين » : نمرود . وفرعون : أنهما إلهان أرضيان كالآلهة السماوية الروحانية : دعوى الإلهية من حيث « الأمر » لامن حيث الفعل ، والخلق ؛ وإلا ففى زمان كل واحد منهما من هو أكبر منه سناً ، وأقدم فى الوجود عليه . . . فلما ظهر من دعواهما أن « الأمر » كله لهما ، فقد ادعيا الإلهية لنفسهما .

وهذا هو « الشرك » الذى ألزمه « المتكلم » على « الصابىء » ؛ فإنه لما ادعى أنه أثبت فى « الأشخاص » مايقضى به حاجة الخلق . فقد عاد « بالتقدير » إلى صنعته . ووقف بالتدبير على معاملته ؛ فكان « الأمر » ـ بأن هذا الفعل واجب الإقدام عليه . وهذا واجب الإحجام عنه ـ أمراً فى مقابلة أمر البارى تعالى ، و « المتوسط » فيه « متوسط الأمر » ؛ وكان شركا ؛ إذ لم ينزل الله به سلطانا ، ولا أقام عليه حجة وبرهانا .

كيف ، وما يتمسك به من « الأحكام » مرتبة على « هيئات فلكية » : لم تبلغ قوة البشر قط إلى مراعاتها ؟ ولا يشك أن « الفلك » كله يتغير لحظة فلحظة بتغير

جزء من أجزائه تغير الوضع والهيئة ؛ بحيث لم يكن على تلك الهيئة فيما سبق ، ولا يرجع إلى تلك الحالة فيما يستقبل . ومتى يقف الحاكم على تغيرات الأوضاع حتى تكون صنعته فى « الأشخاص » و « الأصنام » مستقيمة ؟ ! وإذا لم تستقم الصنعة فكيف تكون الحاجة مقضية ؟ ! . . . ومن رفع الحاجة إلى من لا ترفع الحوائج إليه فقد أشرك كل الشرك .

وأما الطريق الثانى : فإقامة « الحجة » على إثبات المذهب ، ولمتكلمى الحنفاء فيه مسلكان : أحدهما أن يسلك الطريق نزولا من أمر البارى تعالى إلى سد حاجات الخلق ، والثانى : أن يسلك الطريق صعوداً من حاجات الخلق إلى إثبات أمر البارى تعالى ؛ ثم تخرج الإشكالات عليهما .

أما الأول ؛ فقال « المتكلم الحنيف » : قد قامت الحجة على أن البارى تعالى : خالق الخلائق ، ورازق العباد وأنه المالك الذى له الملك والملك . و « المالك » هو أن يكون له على عباده : أمر ، وتصريف ؛ وذلك أن حركات العباد قد انقسمت إلى اختيارية ، وغير اختيارية ؛ فما كان منها باختيار من جهتهم ، فيجب أن يكون للمالك فيها : حكم ، وأمر ؛ وما كان منها بلا اختيار ، فيجب أن يكون له فيها : تصريف ، وتقدير . ومن المعلوم : أن ليس كل أحد يعرف حكم البارى تعالى ، وأمره ؛ فلا بد إذن من واحد يستأثره بتعريف حكمه وأمره فى عباده ، وذلك الواحد يجب أن يكون من جنس البشر ، حتى يعرفهم أحكامه وأوامره ؛ ويجب أن يكون مخصوصاً من عند الله عز وجل بآيات خلقية هى حركات « تصريفية » و « تقديرية » ، يجريها الله على يده عند التحدى بما يدعيه ؛ تدل تلك الآيات على صدقه ، نازلة منزلة التصديق بالقول . ثم إذا ثبت صدقه وجب اتباعه فى جميع مايقول ويفعل ، وليس يجب الوقوف على كل مايأمر به وينهى عنه ؛ إذ ليس كل علم تبلغ إليه « قوة البشر » .

ثم « الوحى » من عند الله العزيز بعد حركاته الفكرية ، والقولية ، والعملية :

بالحق فى الأفكار ، والصدق فى الأقوال ، والخير فى الأفعال . فبطرف يماثل البشر ؛ وهو طرف الصورة ، وبطرف يوحى إليه ؛ وهو طرف المعنى والحقيقة : « قل سبحان ربى ! هل كنت إلا بشراً رسولا » ؟ فبطرف يشابه نوع الإنسان ، وبطرف يماثل نوع الملائكة ، وبمجموعهما يفضل النوعين ؛ حتى تكون بشريته فوق بشرية النوع : مزاجاً ؛ واستعداداً ، وملكيته فوق ملكية النوع الآخر : قبولا ؛ وأداء ، فلا يضل ولا يغوى بطرف البشرية ، ولا يزيغ ولا يطغى بطرف الروحانية ؛ فيقرر أن « أمر البارى » تعالى واحد : لا كثرة فيه ، ولا انقسام له : « وما أمرنا إلا واحدة » غير أنه يلبس تارة عبارة العربية ، وتارة عبارة العبرية ، والمصدر يكون واحداً ، والمظهر متعدداً .

و « الوحى » : إلقاء الشىء إلى الشىء بسرعة ، فيلقى « الروح » « الأمر » إليه دفعة واحدة ، بلا زمان : « كلمح بالبصر » ؛ فيتصور فى نفسه الصافية صورة الملقى ، كما يتمثل فى المرآة المجلوة صورة المقابل ؛ فيعبر عنه : إما بعبارة قد اقترنت بنفس التصور ، وذلك هو « آيات الكتاب » ؛ أو بعبارة نفسه ، وذلك هو « أخبار النبوة » . . . وهذا كله « بطرفه الروحانى » .

وقد يتمثل « الملك الروحانى » له بمثال صورة البشر تمثل المعنى الواحد بالعبارات المختلفة ، أو تمثل الصورة الواحدة فى المرايا المتعددة ، أو الظلال المتكثرة للشخص الواحد ؛ فيكالمه مكالمة حسية ، ويشاهده مشاهدة عينية . . . ويكون ذلك بطرفه الجسمانى . وإن انقطع « الوحى » عنه لم ينقطع عنه التأييد والعصمة : حتى يقومه فى أفكاره ، ويسدده فى أقواله ، ويوفقه فى أفعاله .

ولا تستبعدوا — معاشر الصابئة — تلقى « الوحى » على الوجه المذكور ، ونزول « الملك » على النسق المعقود ؛ وعندكم أن « هرمس العظيم » صعد إلى العالم الروحانى ، فانخرط فى سلكهم . فإذا تصور صعود البشر ؛ فلم لا يتصور

نزول الملك ؟ ، وإذا تحقق أنه خلع لباس البشرية ، فلم لا يجوز أن يلبس الملك لباس البشرية ؟ . « فالحنيفية » : إثبات الكمال فى هذا اللباس ، أعنى لباس الناس . و « الصبوة » : إثبات الكمال فى خلع كل لباس . ثم لا يتطرق ذلك لهم حتى يثبتوا لباس « الهياكل » أولا ، ثم لباس « الأشخاص » و « الأوثان » ثانيا . ولقد قال لهم « رأس الحنفاء »(١) متبرئاً عن « الهياكل » و « الأشخاص » : « إنى برىء مما تشركون » « إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين » .

وأما الثانى ، فهو الصعود من حاجة الناس إلى إثبات أمر البارى تعالى ؛ قال « المتكلم الحنيف » : لما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع على نظام . وذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بحدود وأحكام فى حركاته ومعاملاته ، يقف كل منهم عند حده المقدر له لا يتعداه ، وجب أن يكون بين الناس « شرع » يفرضه « شارع » يبين فيه : أحكام الله تعالى فى الحركات ، وحدوده فى المعاملات ، فيرتفع به الاختلاف والفرقة ، ويحصل به الاجتماع والألفة . وهذا « الاحتياج » لما كان لازماً لنوع الإنسان ضرورة ، يجب أن يكون « المحتاج إليه » قائماً ضرورة ، بحيث تكون نسبته إليه نسبة : الغنى والفقير ، والمعطى والسائل ، والملك والرعية ، فإن الناس لو كانوا كلهم ملوكا لم يكن ملك أصلا ، كما لو كانوا كلهم رعايا لم تكن رعية أصلا . ثم لا يبقى « ذلك الشخص » ببقاء الزمان وعمره لا يساوى عمر العالم ، فينوب منابه علماء أمته ، ويرث علمه أمناء شريعته ، فتبقى سنته ومنهاجه ، ويضىء على البرية مدى الدهر سراجه . والعلم بالتوارث ، وليست النبوة بالتوارث . والشريعة تركة الأنبياء ، والعلماء ورثة الأنبياء .

---

(١) والمراد برأس الحنفاء هو « إبراهيم » الخليل عليه السلام ، فقد كان مكلفا ـ فيما كلف به ـ بكسر مذهبين على فرقتين من فرق الصابئة ، هما : « أصحاب الهياكل » و « أصحاب الأشخاص » ، فكسرها قولا وفعلا ، وآتاه الله الحجة عليهما .

قالت الصابئة { الناس متماثلة فى حقيقة الإنسانية والبشرية، ويشملهم «حدّ» واحد، وهو: «الحيوان الناطق المائت».

والنفوس والعقول متساوية فى الجوهرية، فحدّ النفس بالمعنى الذى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات: أنه «كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة»، وبالمعنى الذى يشترك فيه الإنسان والملك: أنه «جوهر - غير جسم - هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى - أى عقلى - بالفعل أو بالقوة»؛ فالذى بالفعل هو خاصة النفس الملكية، والذى بالقوة هو فصل النفس الإنسانية. وأما «العقل» فقوة - أو هيئة - لهذه النفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد. والناس فى ذلك على استواء من القدم؛ وإنما الاختلاف يرجع إلى أحد أمرين: أحدهما اضطرارى؛ وذلك من حيث «المزاج» المستعد لقبول النفس؛ والثانى اختيارى؛ وذلك من حيث الاجتهاد المؤثر فى رفع الحجب المادية، وتصقيل النفس عن الصدأة المانعة لارتسام الصور المعقولة ... حتى لو بلغ الاجتهاد إلى غاية الكمال: تساوت الأقدام، وتشابهت الأحكام؛ فلا يتفضل بشر على بشر بالنبوة، ولا يتحكم أحد على أحد بالاستتباع.

أجابت الحنفاء { بأن التماثل والتشابه فى الصور البشرية والإنسانية مسلم لا مرية فيه؛ وإنما التنازع بيننا فى «النفس» و «العقل» قائم؛ فإن عندنا: النفوس والعقول على التضاد والترتب، وعلينا بيان ذلك، على مساق حدودكم، ومذاق أصولنا:

فقولكم: «إن النفس جوهر، غير جسم: هو كمال الجسم، محرك له بالاختيار»؛ وذلك إذا أطلق النفس على الإنسان والملك. و «هو كمال جسم طبيعى آلىّ ذى حياة بالقوة»: إذا أطلق على الإنسان والحيوان؛ فقد جعلتم لفظ «النفس» من الأسماء المشتركة، وميزتم بين «النفس الحيوانى». و «النفس الإنسانى»، و «النفس الملكى»؛ فهلا زدتم فيه قسما ثالثاً وهو: «النفس النبوى»!!

حتى يتميز عن « الملكى » ، كما تميز « الملكى » عن « الإنسانى » ؟ فإن عندكم : « المبدأ النطق » للإنسان بالقوة ، و « المبدأ العقلى » للملك بالفعل ، فقد تغايرا من هذا الوجه ؛ ومن حيث إن الموت الطبيعى يطرأ على الإنسان ولا يطرأ على الملك ، وذلك تميز آخر ؛ فليكن فى « النفس النبوى » مثل هذا الترتب .

وأما « الكمال » الذى تعرضتم له ، فإنما يكون كمالا للجسم إذا كان اختيار « المحرك » محموداً ؛ فأما إذا كان اختياره مذموماً من كل وجه صار الكمال نقصاناً ، وحينئذ يقع التضاد بين النفس الخيرة والنفس الشريرة ، حتى تكون إحداهما فى جانب الملكية ، والثانية فى جانب الشيطانية ؛ فيحصل التضاد المذكور ، كما حصل الترتب المذكور ؛ فإن الاختلاف « بالقوة » و « الفعل » اختلاف بالترتب ، والاختلاف بالكمال والنقص والخير والشر : اختلاف بالتضاد ؛ فبطل التماثل .

ولا تظنن أن الاختلاف بين النفسين الخيرة والشريرة اختلاف « بالعوارض » ؛ فإن الاختلاف بين النفس الملكية والشيطانية بالنوع ، كما أن الاختلاف بين النفس الإنسانية والملكية بالنوع ؛ وكيف لا يكون كذلك ! والاختلاف هنا « بالقوة » و « الفعل » ، والاختلاف ثَمّ بالخير والشر ؟ وهذا لسر : وهو أن الخير غريزة هى هيئة متمكنة فى النفس بأصل الفطرة ، وكذلك الشر طبيعة غريزية . لست أقول : فعل الخير ، وفعل الشر ؛ فإن الغريزة غير الفعل المترتب عليها . فتحقق أن ههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الخير عن مبدأ عقلى : إما « بالقوة » أو « بالفعل » ، وهو كمال للجسم وليس بجسم ، وههنا نفساً محركة للبدن اختياراً نحو الشر عن مبدأ نطقى : إما « بالقوة » أو « بالفعل » ، وهو نقص للجسم وليس بجسم .

ولا ينبون طبعك عن أمثال ما يورد عليك « المتكلم الحنيف » ، فإنما يغترفه من بحر ، وليس ينحته من صخر ؛ فلربما لا يساعدك على أن الإنسان « نوع

الأنواع » ، وأن الاختلاف فيه يقع فى « العوارض » واللوازم ؛ بل يثبت فى النفوس الإنسانية اختلافاً جوهرياً ، فيفصل بعضها على بعض بالفصول الذاتية ، لا باللوازم العرضية . فكما أن الاختلاف بالقوة والفعل فى النفس الإنسانية والملكية : اختلاف جوهرى ، أوجب اختلاف النوع والنوع ؛ وإن شملهما اسم النفس الناطقة ؛ والفصل الذاتى هو القوة والفعل . . . كذلك نقول فى نفس لها قوة علم خاص ، وقوة عمل خاص ، وقوة خير ، وقوة شر ؛ وكمال مطلق ، هو أصل الخير ؛ ونقص مطلق ، هو أصل الشر .

وأما ما ذكره المتكلم الصابى من حد العقل : أنه قوة أو هيئة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد ، فغير شامل لجميع العقول عنده ، ولا عند الحنيف ؛ بل هو تعرض للعقل الهيولانى فقط . فأين العقل النظرى ؟ وحدّه : أنه قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية . وأين العقل العملى ؟ وحده : أنه قوة للنفس هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات ، لأجل غاية مظنونة . وأين العقل بالملكة ؟ وهو استكمال القوة الهيولانية ، حتى تصير قريبة من الفعل . وأين « العقل بالفعل » ؟ وهو « استكمال النفس بصورة ما أو صورة معقولة » ، حتى متى ما شاء عقلها وأحضرها بالفعل . وأين « العقل المستفاد » ؟ وهو « ماهية مجردة عن المادة ، مرتسمة فى النفس على سبيل الحصول من خارج » . وأين « العقول المفارقة » ؟ فإنها : « ماهيات مجردة عن المادة » . وأين « العقل الفعال » ؟ ؛ فإنه من جهة ما هو عقل ؛ فإنه « جوهر صورى ، ذاته ماهية مجردة فى ذاتها — لا بتجريد غيرها — عن المادة وعن علائق المادة ، وهى ماهية كل موجود » ؛ ومن جهة ما هو « فعال » ؛ فإنه « جوهر بالصفة المذكورة ، من شأنه أن يخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه » ؟ .

فقد تعرض لنوع واحد من « العقول » . ولا خلاف أن هذه « العقول »

قد اختلفت « حدودها » ، وتباينت « فصولها » ، كما سمعت .

فأخبرني — أيها المتكلم الحكيم — : من أي عقل تعد عقلك أولا ؟ وهل ترضى أن يقال لك : تساوت الأقدام في العقول ؟ حتى يكون عقلك « بالفعل » والإفادة كعقل غيرك « بالقوة » والاستعداد ؟ بل واستعداد عقلك لقبول المعقولات كاستعداد عقل غبي غوي : لا يرد عليه الفكر بإرادة ، ولا ينفك الخيال عن عقله ، كما لا ينفك الحس عن خياله ؟ ؛ وإذا كانت الأقدام متساوية ، فما هذا الترتب في الأقسام ؟ ؛ وإذ أثبت ترتباً في العقول ، فبالضرورة أن ترتقي في الصعود إلى درجة الاستقلال والإفادة ، وتنزل في الهبوط إلى درجة الاستعداد والاستفادة . ثم : هل في نوعه ما هو عديم الاستعداد أصلا حتى يشبه أن يكون عقلا ، وليس عقلا ؟ وما النوع الذي تثبته للشياطين ؟ : أهو من عداد ما ذكرنا ، أم خارج عن ذلك ؟ ؛ فإنك إذ ذكرت حد الملك ، وأنه جوهر بسيط ذو حياة ونطق عقلي ، غير مائت ، هو واسطة بين الباري تعالى والأجسام السماوية والأرضية ؛ وعددت أقسامه : أن منه ما هو عقلي ، ومنه ما هو نفسي . ومنه ما هو حسي ... فيلزمك من حيث التضاد ، أن تذكر حد الشيطان على الضد مما ذكرته من حد الملك ، وتعد أقسامه وأنواعه أيضاً . . . ؛ ويلزمك من حيث الترتب ، أن تذكر حد الإنسان على الضد مما ذكرته من حد الملك وتعد أقسامه وأنواعه كذلك ؛ حتى يكون من الإنسان : ما هو محسوس فقط ؛ ومنه : ما هو ـ مع كونه محسوساً ـ روحاني ، نفساني ، عقلي ؛ وذلك هو « درجة النبوة » . فمن عقل عمل من حس ، ومن حس عمل من عقل ، ومن نفس مزاجي ، ومن مزاج نفسي ، ومن روح جسماني ، ومن جسم روحاني . . . دع عنك كلام العامة ، ولا تظنن هذه طامة .

قالت الصابئة { لقد حصرتمونا (١) : بإبطال تساوي العقول والنفوس ، وإثبات الترتب والتضاد فيهما ؛ ولا شك أن من سلم الترتب

(١) «الحصر» له معنيان : لغوي ، واصطلاحي (منطقي) ، أما الحصر بالمعنى الاصطلاحي =

فقد لزمه الاتباع ؛ فأخبرونا : ما رتبة الأنبياء بالنسبة إلى نوع الإنسان؟ ، وما رتبتهم بالإضافة إلى الملك والجن وسائر الموجودات؟ ثم ما مرتبة النبي عند البارى تعالى؟ . فإن عندنا : الروحانيات أعلى مرتبة من جميع الموجودات ، وهم المقربون فى الحضرة الإلهية ، والمكرمون لديه ؛ ونراكم تارة تقولون : إن النبي يتعلم من الروحانى ، ونراكم تارة تقولون : إن الروحانى يتعلم من النبي .

أجابت الحنفاء { بأن الكلام فى « المراتب » صعب ، ومن لم يصل إلى رتبة من المراتب كيف يمكنه أن يستوفى بيانها؟ .

لكنا نعرف أن « رتبته » بالنسبة إلينا : رتبتنا بالنسبة إلى من هو دوننا فى « الجنس » من الحيوان . فكما أنا نعرف أسامى الموجودات ولا يعرفها الحيوان ، كذلك هم : يعرفون خواص الأشياء ، وحقائقها ، ومنافعها ، ومضارها ، ووجوه المصالح فى الحركات ، وحدودها ، وأقسامها .. ونحن لا نعرفها .

وكما أن نوع الإنسان ملك الحيوان بالتسخير ، فالأنبياء عليهم السلام ملوك الناس بالتدبير ، وكما أن حركات الناس معجزات الحيوان ، كذلك حركات الأنبياء معجزات الناس ؛ لأن الحيوانات لا يمكنها أن تبلغ إلى الحركات الفكرية حتى تميز الحق من الباطل ، ولا أن تبلغ إلى الحركات القولية حتى تميز الصدق من الكذب ، ولا أن تبلغ إلى الحركات الفعلية حتى تميز الخير من الشر ؛ فلا التمييز العقلى لها « بالوجود » ، ولا مثل هذه الحركات لها « بالفعل » . وكذلك حركات

= فليس مراداً هنا ، ولعل المراد من العبارة « حصرتمونا » هنا : أن الصابئة قالت للحنفاء — عقب سماعهم حججهم السابقة — :

لقد أبطلتم حججنا ، وضيقتم علينا المذاهب بحججكم ، وحبستمونا فى دعوانا ، وحصرتمونا فى مسالكنا ... حيث أبطلتم لنا — بما لا يحتمل المناقشة والرد — ما ادعيناه من تساوى العقول والنفوس ، وحيث أثبتم أنتم — أيها الحنفاء — الترتب والتضاد فى النفوس والعقول راجع صفحة ٧٥٢ من طبعتنا الأولى .

الأنبياء ؛ لأن منتهى فكرهم لاغاية له ، وحركات أفكارهم فى مجالى القدس مما تعجز عنها قوة البشر ؛ حتى يسلم لهم : « لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل » ، وكذلك حركاتهم القولية والفعلية لا تبلغ إلى غاية انتظامها وجريانها على سنن الفطرة حركة كل البشر . وهم فى الرتبة العليا ، والدرجة الأولى من درجات الموجودات كلها ؛ فقد أحاطوا علماً بما أطلعهم الرب تعالى على ذلك دون غيرهم من الملائكة والروحانيين ؛ ففى الأول تكون حاله حال التعلم : « علمه شديد القوى » ، وفى الأخير : حاله حال التعليم ، وذلك فى حق آدم عليه السلام : « أنبئهم بأسمائهم » حين كان « الأمر » على بدء الظهور والكشف ؛ فانظر ؛ كيف تكون الحال فى نهاية الظهور .

وأما إضافتهم إلى « جناب القدس » ، فالعبودية الخاصة : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ، قولوا : إنا عباد مربوبون ، وقولوا فى فضلنا ما شئتم . أحق الأسماء لهم ، وأخص الأحوال بهم : « عبده ورسوله » ؛ لا جرم كان أخص التعريفات لجلاله تعالى بأشخاصهم : « إله إبراهيم : إله إسماعيل وإسحاق : إله موسى وهرون : إله عيسى: إله محمد » عليهم السلام . فكما أن من العبودية ماهو عام الإضافة ، ومنها ما هو خاص الإضافة : كذلك التعريف إلى الخلق بالإلهية والربوبية ، والتجلى للعباد بالخصوصية : منه ما له عموم « رب العالمين » ومنه ما له خصوص « رب موسى وهارون » .

فهذه نهاية مذهبى الصابئة والحنفاء . وفى الفصول التى جرت بين الفريقين فوائد لا تحصى .

* * *

وكان فى الخاطر بعد زوايا : نريد نملها ، وفى القلم خفايا : أكاد أخفيها ؛ فعدلت عنها إلى ذكر « حكم هرمس العظيم » لاعلى أنه من جملة فرق الصابئة؛ حاشاه بل على أن حكمه مما تدل على تقرير مذهب الحنفاء ، فى إثبات الكمال فى الأشخاص البشرية ، وإيجاب القول باتباع النواميس الإلهية ؛ على خلاف مذاهب الصابئة

١ — حِكَم « هُرْمُس » العظيم

المحمودة آثاره ، المرضية أقواله وأفعاله ، الذى يعد من الأنبياء الكبار ؛ ويقال : هو « إدريس » النبي عليه السلام . وهو الذى وضع أسامى البروج والكواكب السيارة ، ورتبها فى بيوتها ، وأثبت لها : الشرف والوبال ، والأوج والحضيض ، والمناظر بالتثليث والتسديس والتربيع ، والمقابلة والمقارنة ، والرجعة والاستقامة ؛ وبين : تعديل الكواكب ، وتقويمها . وأما الأحكام المنسوبة إلى هذه الاتصالات ، فغير مبرهن عليها عند الجميع .

وللهند والعرب طريقة أخرى فى الأحكام ؛ أخذوها من خواص الكواكب لا من طبائعها ، ورتبوها على الثوابت ؛ لا على السيارات .

ويقال : إن « عاذيمون » و« هرمس » هما : « شيث » و« إدريس » عليهما السلام .

ونقلت الفلاسفة عن « عاذيمون » أنه قال المبادىء الأول خمسة : البارى تعالى ، والعقل ، والنفس ، والمكان ، والخلاء ؛ وبعدها وجود المركبات . ولم ينقل هذا عن « هرمس » .

ومن حكم « هرمس » :

قوله : أول ما يجب على المرء الفاضل بطباعه ، المحمود بسنخه (١) ، المرضى فى عادته ، المرجو فى عاقبته : تعظيم الله عز وجل ، وشكره على معرفته ؛ وبعد ذلك ؛ فللناموس عليه حق الطاعة له ؛ والاعتراف بمنزلته ، وللسلطان عليه حق المناصحة والانقياد ، ولنفسه عليه حق الاجتهاد ؛ والدأب فى فتح باب السعادة ، ولخلصائه عليه حق التحلى لهم بالود ؛ والتسارع إليهم بالبذل . فإذا أحكم هذه الأسس لم يبق عليه إلا كف الأذى عن العامة ، وحسن المعاشرة ، وسهولة الخلق .

انظروا ـ معاشر الصابئة ـ كيف عظم أمر الرسالة ؛ حتى قرن طاعة الرسول ـ

---

(١) السنخ ـ بكسر فسكون ـ هو : الأصل ، والميل .

الذى عبر عنه بالناموس ـ بمعرفة الله تعالى . ولم يذكر هنا تعظيم الروحانيات ، ولا تعرض لها ، وإن كانت هى من الواجبات .

وسئل : بماذا يحسن رأى الناس فى الإنسان ؟ قال : بأن يكون لقاؤه لهم لقاء جميلا ، ومعاملته إياهم معاملة حسنة .

وقال : مودة الإخوان أن لا تكون لرجاء منفعة ، أو لدفع مضرة ؛ ولكن لصلاح فيه ، وطباع له .

وقال : أفضل ما فى الإنسان من الخير العقل ، وأجدر الأشياء أن لا يندم عليه صاحبه ، العمل الصالح ، وأفضل ما يحتاج إليه فى تدبير الأمور الاجتهاد ، وأظلم الظلمات الجهل ، وأوثق الإسار الحرص .

وقال : من أفضل البر ثلاثة : الصدق فى الغضب ، والجود فى العسرة ، والعفو عند المقدرة .

وقال : من لم يعرف عيب نفسه ، فلا قدر لنفسه عنده .

وقال : الفصل بين العاقل والجاهل : أن العاقل منطقه له ، والجاهل منطقه عليه .

وقال : لا ينبغى للعاقل أن يستخف بثلاثة أقوام : السلطان ، والعلماء ، والإخوان ؛ فإن من استخف بالسلطان أفسد عليه عيشه ، ومن استخف بالعلماء أفسد عليه دينه ، ومن استخف بالإخوان أفسد عليه مروءته . .

وقال : الاستخفاف بالموت أحد فضائل النفس .

وقال : المرء حقيق له أن يطلب الحكمة ويثبتها فى نفسه أولا ، بأن لا يجزع من المصائب التى تعم الأخيار ، ولا يأخذه الكبر فيما يبلغه من الشرف ، ولا يعير أحداً بما هو فيه ، ولا يغيره الغنى والسلطان ، وأن يعدل بين نيته وقوله حتى لا يتفاوت ، وتكون سنته ما لا عيب فيه ، ودينه ما لا يختلف فيه ، وحجته ما لا ينتقض .

وقال : أنفع الأمور للناس القناعة والرضى ، وأضرها الشره والسخط ؛ وإنما يكون كل السرور بالقناعة والرضى ، وكل الحزن بالشره والسخط .

ويحكى عنه فيما كتبه : أن أصل الضلال والهلكة ـ لأهله ـ أن يعد مافى العالم من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه ، ولا يعد ما فيه من الشر والفساد من عمل الشيطان ومكايده ، ومن افترى على أخيه فرية لم يخلص من تبعتها حتى يجازى بها ؛ فكيف يخلص من أعظم الفرية على الله عز وجل: أن يجعله سبباً للشرور وهو معدن الخير ؟ .

وقال : الخير والشر واصلان إلى أهلهما لا محالة ؛ فطوبى لمن جرى وصول الخير إليه وعلى يديه ، والويل لمن جرى وصول الشر إليه وعلى يديه .

وقال : الإخاء الدائم الذى لا يقطعه شىء اثنان : أحدهما محبة المرء نفسه فى أمر « معاده » ، وتهذيبه إياها فى العلم الصحيح والعمل الصالح ؛ والآخر مودته لأخيه فى دين الحق؛ فإن ذلك مصاحب أخاه فى الدنيا بجسده ، وفى الآخرة بروحه .

وقال : الغضب سلطان الفظاظة ، والحرص سلطان الفاقة ؛ وهما منشئا كل سيئة ، ومفسدا كل جسد ، ومهلكا كل روح .

وقال : كل شىء يطاق تغييره إلا الطباع ، وكل شىء يقدر على إصلاحه غير الخلق السوء ، وكل شىء يستطاع دفعه إلا القضاء .

وقال : الجهل والحق للنفس بمنزلة الجوع والعطش للبدن ؛ لأن هذين خلاء النفس ، وهذين خلاء البدن .

وقال : أحمد الأشياء عند أهل السماء والأرض لسان صادق ناطق بالعدل والحكمة والحق فى الجماعة .

وقال : أدحض الناس حجة من شهد على نفسه بدحوض حجته .

وقال : من كان دينه السلامة والرحمة والكف عن الأذى فدينه دين الله عز وجل ؛ وخصمه شاهد له بفلج الحجة ، ومن كان دينه الإهلاك والفظاظة والأذى فدينه دين الشيطان ؛ وهو بدحوض حجته شاهد على نفسه .

وقال : الملوك تحتمل الأشياء كلها إلا ثلاثة : قدح فى الملك ، وإفشاء للسر ، وتعرض للحرمة .

وقال : لاتكن أيها الإنسان كالصبي: إذا جاع ضغا[١]، ولا كالعبد : إذا شبع طغى ، ولا كالجاهل : إذا ملك بغى .

وقال : لا تشيرن على عدو ولا صديق إلا بالنصيحة ؛ فأما الصديق فتقضى بذلك ـ من واجبه ـ حقه ، وأما العدو فإنه إذا عرف نصيحتك إياه هابك وحسدك ، وإن صح عقله استحى منك وراجعك .

وقال : يدل على غريزة الجود السماحة عند العسرة ، وعلى غريزة الورع الصدق عندالشرة [٢] ، وعلى غريزة الحلم العفو عند الغضب .

وقال : من سره مودة الناس له ، ومعونتهم إياه ، وحسن القول منهم فيه : حقيق بأن يكون على مثل ذلك لهم .

وقال : لا يستطيع أحد أن يحوز الخير والحكمة ، ولا أن يخلص نفسه من المعايب : إلا أن يكون له ثلاثة أشياء : وزير ، وولى ، وصديق ؛ فوزيره عقله ، ووليه عفته ، وصديقه عمله الصالح .

وقال : كل إنسان موكل بإصلاح قدر باع من الأرض ؛ فإنه إذا أصلح قدر ذلك الباع صلحت له أموره كلها ، وإذا أضاعه أضاع الجميع ؛ وقدر ذلك نفسه .

---

(١) « ضغا » : استخذى ، والمقامر : خان ، والسنور ونحوه ضغواً وضغاء : صاح ، وكذا الصبي إذا جاع صاح وبكى وتهيج .

(٢) والشرة ـ بكسر الشين المنقوطة ، وفتح الراء المهملة وتشديدها ـ هى : النشاط ، والعنفوان ، والاندفاع ... ومنه « شرة الشباب» بالكسر : نشاطه وحدته .

وقال : لا يمدح بكمال العقل من لا نكمل عفته ، ولا بكمال العلم من لا يكمل عقله.

وقال : من أفضل أعمال العلماء ثلاثة أشياء : أن يبدلوا العدو صديقاً ، والجاهل عالما ، والفاجر براً .

وقال : الصالح من خيره خير لكل أحد ، ومن يعد خير كل أحد لنفسه خيرا .

وقال : ليس بحكمة ما لم يعاد الجهل ، ولا بنور ما لم يمحق الظلمة ، ولا بطيب ما لم يدفع النتن ، ولا بصدق ما لم يدحض الكذب ، ولا بصالح ما لم يخالف الطالح .



الباب الثانى : أصحاب الهياكل والأشخاص

وهؤلاء من فرق «الصابئة». وقد أدرجنا مقالتهم فى «المناظرات» جملة. ونذكرها ههنا تفصيلا.

١ — أَصحَابُ الهيَاكِل

اعلم أن «أصحاب الروحانيات» لما عرفوا أن لابد للإنسان من «متوسط»، ولا بد للمتوسط من أن يرى؛ فيتوجه إليه، ويتقرب به، ويستفاد منه... فزعوا إلى الهياكل التى هى السيارات السبع؛ فتعرفوا أولا بيوتها ومنازلها، وثانياً مطالعها ومغاربها، وثالثاً اتصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتبة على طبائعها، ورابعاً تقسيم الأيام والليالى والساعات عليها، وخامساً تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها.

فعملوا الخواتيم، وتعلموا العزائم والدعوات، وعينوا ليوم «زحل» مثلا: يوم السبت، وراعوا فيه ساعته الأولى، وتختموا بخاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعته، ولبسوا اللباس الخاص به، وتبخروا ببخوره الخاص، ودعوا بدعواته الخاصة به، وسألوا حاجتهم منه: الحاجة التى تستدعى من «زحل»: من أفعاله وآثاره الخاصة به؛ فكان يقضى حاجتهم، ويحصل فى الأكثر مرامهم. وكذلك رفع الحاجة التى تختص «بالمشترى» — فى يومه وساعته وجميع الإضافات التى ذكرنا — إليه. وكذلك سائر الحاجات إلى الكواكب. وكانوا يسمونها: «أربابا»، «آلهة»، والله تعالى هو رب الأرباب، وإله الآلهة. ومنهم من جعل الشمس: إله الآلهة، ورب الأرباب.

وكانوا يتقربون إلى الهياكل تقرباً إلى الروحانيات، ويتقربون إلى الروحانيات تقرباً إلى البارى تعالى؛ لاعتقادهم بأن الهياكل أبدان الروحانيات،

ونسبتها إلى الروحانيات نسبة أجسادنا إلى أرواحنا ، فهم الأحياء الناطقون بحياة الروحانيات ، وهى تتصرف فى أبدانها : تدبيراً ، وتصريفا ، وتحريكا ؛ كما نتصرف فى أبداننا . ولا شك أن من تقرب إلى شخص فقد تقرب إلى روحه .

ثم استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضى منهم العجب . وهذه « الطلسمات »[1] المذكورة فى الكتب ؛ والسحر ، والكهانة، والتنجيم ، والتعزيم ، والخواتيم ، والصور . . . كلها من علومهم .

٢ — أصحابُ الأشخاص

وأما « أصحاب الأشخاص » فقالوا : إذا كان لابد من متوسط يتوسل به ، و « شفيع » يتشفع إليه ؛ والروحانيات وإن كانت هى الوسائل ، لكنا إذا لم نرها بالأبصار ، ولم نخاطبها بالألسن ، لم يتحقق التقرب إليها إلا « بهيا كلها » . ولكن الهياكل قد ترى فى وقت ، ولا ترى فى وقت ؛ لأن لها طلوعا وأفولا ، وظهورا بالليل وخفاء بالنهار ؛ فلم يصف لنا التقرب بها ، والتوجه إليها . . . فلا بد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا ؛ نعكف عليها ، ونتوسل بها إلى « الهياكل » ؛ فنتقرب بها إلى الروحانيات ، ونتقرب بالروحانيات إلى الله سبحانه وتعالى ؛ فنعبدهم : « ليقربونا إلى الله زلفى » .

فاتخذوا أصناما « أشخاصاً » على مثال « الهياكل السبعة » : كل شخص فى مقابلة هيكل ، وراعوا فى ذلك جوهر الهيكل ؛ أعنى الجوهر الخاص به ، من الحديد

---

(١) الطلسم [بكسر الطاء وفتح اللام وسكون السين] جمعه « طلاسم » بفتح الطاء واللام وكسر السين ، و « الطلسم » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] جمعه « طلسمات » [بكسر الطاء وتشديد اللام المفتوحة وسكون السين] : خطوط أو كتابة يستعملها الساحر ، ويزعم أنه يدفع بها كل مؤذ . أو هو : التمائم والأحجبة ، والأعمال السحرية (والكلمة من الدخيل) .

وغيره ، وصوروه بصورته على الهيئة التي تصدر أفعاله عنه ، وراعوا في ذلك : الزمان ، والوقت ، والساعة ، والدرجة ،والدقيقة ، وجميع الإضافات النجومية ؛ من اتصال محمود يؤثر في نجاح المطالب التي تستدعى منه . فتقربوا إليه في يومه وساعته ، وتبخروا بالبخور الخاص به ، وتختموا بخاتمه ، ولبسوا لباسه ، وتضرعوا بدعائه ، وعزموا بعزائمه ، وسألوا حاجتهم منه ؛ فيقولون : إنه كان يقضي حوائجهم بعد رعاية هذه الإضافات كلها. وذلك هو الذي أخبر « التنزيل » عنهم : أنهم عبدة الكواكب والأوثان .

« فأصحاب الهياكل » : هم عبدة الكواكب ؛ إذ قالوا بإلهيتها كما شرحنا .

و « أصحاب الأشخاص » : هم عبدة الأوثان ؛ إذ سموها آلهة في مقابلة « الآلهة السماوية » ، وقالوا : « هؤلاء شفعاؤنا عند الله » .

٣ — مُناظَرات إبراهيمَ الخليل لأصحابِ الهياكِل
[وأصحاب الأشخاص ، وكسره مذاهبهما]

وقد ناظر « الخليل » عليه السلام هؤلاء الفريقين .

فابتدأ بكسر مذاهب « أصحاب الأشخاص » ، وذلك قوله تعالى : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم » ، وتلك الحجة : أن كسرهم قولا بقوله : « أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون » !

ولما كان أبوه « آزر » هو أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ، ورعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية ؛ ولهذا كانوا يشترون منه الأصنام لا من غيره : كان أكثر الحجج معه ، وأقوى الإلزامات عليه ؛ إذ قال عليه السلام لأبيه آزر : « أتتخذ أصناماً آلهة ؟ إني أراك وقومك في ضلال مبين » ، وقال : « يا أبت ! لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » ؟ . لأنك جهدت

كل الجهد ، واستعملت كل العلم حتى عملت أصناماً فى مقابلة الأجرام السماوية ، فما بلغت قوتك العلمية والعملية إلى أن تحدث فيها سمعاً وبصرا ، وأن تغنى عنك ، وتضر وتنفع . وأنت بفطرتك وخلقتك أشرف درجة منها ؛ لأنك خلقت : سميعاً ، بصيراً ، نافعاً، ضاراً ، والآثار السماوية فيك أظهر منها فى هذا المتخذ تكلفاً والمعمول تصنعاً ، فيالها من حيرة ! إذ صار المصنوع بيديك معبوداً لك ، والصانع أشرف من المصنوع ! : « يا أبت ! لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصياً » : « يا أبت ! إنى أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن ... »

ثم دعاه إلى « الحنيفية » الحقة ، قال : « يا أبت ! إنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك ، فاتبعنى أهدك صراطاً سوياً » . . . « قال : أراغب أنت عن آلهتى يا إبراهيم » ؟ ! . . . فلم تقبل حجته القولية . فعدل عليه السلام عن القول إلى الكسر « للأصنام » بالفعل ، « فجعلهم جذاذاً إلا كبيراً لهم » ؛ فقالوا : « من فعل هذا بآلهتنا » ؟ . . . « قال : بل فعله كبيرهم هذا ، فاسألوهم إن كانوا ينطقون ، فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا : إنكم أنتم الظالمون ، ثم نكسوا على رءوسهم ، لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » . فألخمهم بالفعل ؛ حيث أحال الفعل على كبيرهم ، كما ألخمهم بالقول ؛ حيث أحال الفعل منهم . وكل ذلك على طريق الإلزام عليهم ؛ وإلا فما كان « الخليل » كاذباً قط .

ثم عدل إلى كسر مذاهب « أصحاب الهياكل » ؛ وكما أراه الله تعالى « الحجة » على قومه ، قال : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض ، وليكون من الموقنين » فأطلعه على ملكوت الكونين والعالمين : تشريفاً له على الروحانيات وهياكلها ، وترجيحاً لمذهب الحنفاء على مذهب الصابئة ، وتقريراً : أن الكمال فى الرجال؛ فأقبل على إبطال مذهب «أصحاب الهياكل » : « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً ، قال : هذا ربى » ، على ميزان إلزامه على « أصحاب الأصنام » : « بل فعله

كبيرهم هذا » ؛ وإلا فما كان الخليل عليه السلام كاذباً فى هذا القول ، ولا مشركا فى تلك الإشارة .

ثم استدل « بالأفول » — الزوال ، والتغير ، والانتقال — على أنه لا يصلح أن يكون رباً إلهاً ؛ فإن الإله القديم لا يتغير ، وإذا تغير احتاج إلى مغير . . . هذا لو اعتقدتموه : رباً قديماً ، وإلهاً أزلياً ؛ ولو اعتقدتموه : واسطة ، وقبلة ، وشفيعاً ، ووسيلة ؛ فإن « الأفول » - الزوال - يخرجه أيضا عن حد الكمال . وعن هذا ما استدل عليهم « بالطلوع » وإن كان الطلوع أقرب إلى الحدوث من الأفول ؛ فإنهم إنما انتقلوا إلى عمل « الأشخاص » لما عراهم من التحير « بالأفول » ، فأتاهم الخليل عليه السلام من حيث تحيرهم ؛ فاستدل عليهم بما اعترفوا بصحته ، وذلك أبلغ فى الاحتجاج .

ثم لما « رأى القمر بازغاً قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » ؛ فيا عجباً من لا يعرف « رباً » كيف يقول : « لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » ؟! ... رؤية « الهداية » من الرب تعالى : غاية التوحيد ، ونهاية المعرفة ؛ والواصل إلى الغاية والنهاية ، كيف يكون فى مدارج البداية ؟! .

دع هذا كله خلف « قاف »(١) ، وارجع بنا إلى ما هو شاف كاف ؛ فإن الموافقة فى العبارة على طريق الإلزام على الخصم : من أبلغ الحجج ، وأوضح المناهج ؛ وعن هذا قال لما « رأى الشمس بازغة قال : هذا ربى هذا أكبر » ؛ لاعتقاد القوم أن الشمس ملك الفلك ، وهو « رب الأرباب » : الذى يقتبسون منه الأنوار ، ويقبلون منه الآثار ؛ «فلما أفلت قال : يا قوم إنى برىء مما تشركون

---

(١) قاف جبل لم يكتشف بعد ، وقيل إنه محيط بالأرض ومنه أصول الجبال كلها ، وليس وراءه حياة ولا دنيا. وعلى كل فهو مثل يضرب لإهمال الشيء ، وطرحه نهائياً ، وعدم التفكير فيه ، والبحث عنه .

إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما أنا من المشركين » .
قرر مذهب الحنفاء ، وأبطل مذاهب الصابئة ، وبين أن « الفطرة » هى « الحنيفية » ، وأن الطهارة فيها ، وأن الشهادة بالتوحيد مقصورة عليها ، وأن النجاة والخلاص متعلقة بها ، وأن الشرائع والأحكام مشارع ومناهج إليها ، وأن الأنبياء والرسل مبعوثون لتقريرها وتقديرها ، وأن الفاتحة والخاتمة والمبدأ والكمال منوطة بتحصيلها وتحريرها . . . « ذلك : الدين القيم » ، والصراط المستقيم ، والمنهج الواضح ، والمسلك اللائح ; قال الله تعالى لنبيه المصطفى ﷺ : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ; ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين : من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون » .

الباب الثالث : الحرنانية

وهم جماعة من «الصابئة» .

١ — مقالات الحِرْنَانِيّة

قالوا : إن الصانع المعبود واحد وكثير : أما واحد ؛ فى الذات ، والاول ، والأصل ، والأزل. وأما كثير ؛ فلأنه يتكثر بالأشخاص فى رأى العين، وهى المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية : الخيرة ، العالمة ، الفاضلة ؛ فإنه يظهر بها ، ويتشخص بأشخاصها ، ولا تبطل وحدته فى ذاته .

وقالوا : هو أبدع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب ، وجعلها مدبرات هذا العالم ؛ وهم الآباء ، والعناصر أمهات ، والمركبات مواليد . والآباء أحياء ناطقون ، يؤدون الآثار إلى العناصر ؛ فتقبلها العناصر فى أرحامها ، فيحصل من ذلك المواليد . ثم من المواليد قد يتفق شخص مركب من صفوها ـ دون كدرها ـ ويحصل له مزاج كامل الاستعداد ؛ فيتشخص الإله به فى العالم .

ثم إن طبيعة الكل تحدث فى كل إقليم من الأقاليم المسكونة على رأس كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمس وعشرين سنة : زوجين من كل نوع من أجناس الحيوانات ، ذكراً وأنثى ، من الإنسان وغيره ؛ فيبقى ذلك النوع تلك المدة . ثم إذا انقضى الدور بتمامه انقطعت الأنواع : نسلها ، وتوالدها ؛ فيبتدىء دور آخر ، ويحدث قرن آخر : من الإنسان ، والحيوان ، والنبات . . . وكذلك أبد الدهر . قالوا : وهذه هى القيامة الموعودة على لسان الأنبياء عليهم السلام ؛ وإلا فلا دار سوى هذه الدار : «وما يهلكنا إلا الدهر» . ولا يتصور إحياء الموتى ، وبعث من فى القبور : «أيعدكم : أنكم إذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون ؟ هيهات هيهات لما توعدون» .

وهم الذين أخبر التنزيل عنهم بهذه المقالة .

٢ — نَشأةُ التَّناسُخ والُحلول منهم

وإنما نشأ أصل «التناسخ» و«الحلول» من هؤلاء القوم .

فإن «التناسخ» هو أن تتكرر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له ، ويحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الأول . والثواب والعقاب فى هذه الدار ، لا فى دار أخرى لا عمل فيها .

والأعمال التى نحن فيها إنما هى أجزية على أعمال سلفت منا فى الأدوار الماضية ؛ فالراحة ، والسرور ، والفرح ، والدعة التى نجدها : هى مرتبة على أعمال البر التى سلفت منا فى الأدوار الماضية ، والغم ، والحزن ، والضنك ، والكلفة التى نجدها : هى مرتبة على أعمال الفجور التى سبقت منا .

وكذا كان فى الأول . وكذا يكون فى الآخر ؛ والانصرام من كل وجه غير متصور من الحكيم .

وأما «الحلول» فهو «التشخص» الذى ذكرناه ، وربما يكون ذلك بحلول ذاته ، وربما يكون بحلول جزء من ذاته ؛ على قدر استعداد مزاج الشخص .

وربما قالوا : إنما تشخص « بالهياكل السماوية » كلها ،وهو واحد ؛ وإنما يظهر فعله فى واحد واحد بقدر آثاره فيه ، وتشخصه به .

فكأن الهياكل السبعة أعضاؤه السبعة ، وكأن أعضاءنا السبعة هياكله السبعة : فيها يظهر ؛ فينطق بلساننا ، ويبصر بأعيننا ، ويسمع بآذاننا ، ويقبض ويبسط بأيدينا ، ويجىء ويذهب بأرجلنا ، ويفعل بجوارحنا .

٣ — مزاعم الحِرْنَانِية

وزعموا : أن الله تعالى أجل من أن يخلق : الشرور ، والقبائح ، والأقذار ، والخنافس ، والحيات ، والعقارب . . . بل هي كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب : سعادة ؛ ونحوسة ، واجتماعات العناصر : صفوة ؛ وكدورة . .
فما كان من : سعد ، وخير ، وصفو ؛ فهو المقصود من الفطرة ؛ فينسب إلى البارى تعالى . وما كان من : نحوسة ، وشر ، وكدر ؛ فهو الواقع ضرورة ؛ فلا ينسب إليه ؛ بل هي : إما اتفاقيات ؛ وضروريات ، وإما مستندة إلى أصل الشرور ؛ والاتصال المذموم .

و « الحِرْنَانِيّة » { ينسبون مقالتهم إلى : « عاذيمون » ، و « هرمس » ، و « أغاثا » ، و « أواذى » : أربعة من الأنبياء .

ومنهم من ينتسب إلى «سولون» جد «أفلاطون» لأمه ، ويزعم أنه كان نبياً .
وزعموا أن « أواذى» حرم عليهم : البصل ، والكراث ، والباقلى (١) .

خ — أعمال الصابئة كلهم ، وهياكلهم

و « الصابئون » كلهم { يصلون ثلاث صلوات ، ويغتسلون من الجنابة ومن مس الميت ، وحرموا أكل : الجزور ، والخنزير ، والكلب ، ومن الطير كل ماله مخلب ، والحمام .
ونهوا : عن السكر فى الشراب ، وعن الاختتان .

---

(١) قال صاحب القاموس المحيط فيما قاله فى مادة « بقل » ما نصه : « . . والبقل : ما نبت فى بزره ، لافى أرومة ثابتة ، وتبقل : خرج يطلبه ، والبقلة واحدته ، وبالضم: بقل الربيع . . . والباقلى ، ويخفف ، والباقلاء مخففة ممدودة : الفول ، الواحدة بهاء ، أو الواحد والجمع سواء ، وأكله يولد الرياح والأحلام الردية ، والدر ، وأخلاطا غليظة ؛ وينفع للسعال .

وأمروا بالتزويج بولىّ وشهود ، ولا يجوزون الطلاق إلا بحكم حاكم ، ولا يجمعون بين امرأتين .

* * *

وأما « الهياكل » { التى بناها « الصابئة » على أسماء الجواهر العقلية الروحانية ، وأشكال الكواكب السماوية ؛

فنها : هيكل العلة الأولى ؛ ودونها : هيكل العقل ، وهيكل السياسة ، وهيكل الصورة ، وهيكل النفس . . مدورات الشكل .

وهيكل « زحل » : مسدس ، وهيكل « المشترى » : مثلث ، وهيكل « المريخ » : مربع مستطيل ، وهيكل « الشمس » : مربع ، وهيكل « الزهرة » : مثلث فى جوف مربع ، وهيكل « عطارد » : مثلث فى جوفه مربع مستطيل ، وهيكل « القمر » : مثمن .

الجزء الثانى : الفلاسفة

١

الفلسفة باليونانية : محبة الحكمة.

والفيلسوف هو : فيلا وسوفا ؛ وفيلا هو المحب ، وسوفا : الحكمة ؛ أى هو : محب الحكمة .

والحكمة : قولية ، وفعلية :

أما الحكمة القولية ، وهى العقلية أيضاً ؛ فهى كل ما يعقله العاقل «بالحد» ، وما يجرى مجراه ؛ مثل «الرسم» . . . و«بالبرهان» ، وما يجرى مجراه ؛ مثل «الاستقراء» . . . فيعبر عنه بهما .

وأما الحكمة الفعلية : فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية .

فالأول الأزلى لما كان هو : الغاية ، والكمال ؛ فلايفعل فعلا لغاية دون ذاته وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل ، والأول محمول ؛ وذلك محال . فالحكمة فى فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته ؛ وذلك هو الكمال المطلق فى الحكمة ، وفى فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب ؛ وكذلك فى أفعالنا .

ثم إن الفلاسفة اختلفوا فى الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ؛ والمتأخرون منهم خالفوا الأوائل فى أكثر المسائل . وكانت مسائل الأولين محصورة فى الطبيعيات ، والإلهيات ؛ وذلك هو الكلام فى البارى تعالى ، والعالم ؛ ثم زادوا فيها الرياضيات .

وقالوا : العلم ينقسم إلى ثلاثة أقسام : علم ما ، وعلم كيف ، وعلم كم . فالعلم الذى يطلب فيه ماهيات الأشياء هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يطلب فيه كيفيات الأشياء هو العلم الطبيعى ، والعلم الذى يطلب فيه كميات الأشياء هو العلم الرياضى ؛ سواء كانت الكميات مجردة عن المادة ، أو كانت مخالطة بعد . فأحدث بعدهم «أرسطوطاليس» الحكيم : علم المنطق ، وسماه تعليمات ؛ وإنما هو جرده

من كلام القدماء ، وإلا فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط . وربما عدها آلة العلوم ، لا من جملة العلوم ، فقال :

الموضوع فى العلم الإلهى ، هو الوجود المطلق ، ومسائله : البحث عن أحوال الوجود من حيث هو وجود .

والموضوع فى العلم الطبيعى ، هو الجسم ، ومسائله : البحث عن أحوال الجسم من حيث هو جسم .

والموضوع فى العلم الرياضى ، هو الأبعاد والمقادير ، وبالجملة : الكمية من حيث إنها مجردة عن المادة ، ومسائله : البحث عن أحوال الكمية من حيث هى كية .

والموضوع فى العلم المنطق ، هو المعانى التى فى ذهن الإنسان من حيث يتأدى بها إلى غيرها من العلوم ، ومسائله : البحث عن أحوال تلك المعانى من حيث هى كذلك .

قالت الفلاسفة : ولما كانت السعادة هى المطلوبة لذاتها ، وإنما يكدح الإنسان لنيلها ، والوصول إليها ، وهى لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط ، فانقسمت الحكمة إلى قسمين : عملى ، وعلمى .

ثم منهم من قدم العملى على العلمى ، ومنهم من أخر ، كما سيأتى . فالقسم العملى هو عمل الخير ، والقسم العلمى هو علم الحق . قالوا : وهـذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل ، والرأى الراجح ، غير أن الاستعانة فى القسم العملى منه بغيره أكثر . والأنبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العملى ، ولطرف ما من القسم العلمى . والحكماء تعرضوا لأمداد عقلية تقريراً للقسم العلمى ، ولطرف ما من القسم العملى . فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان . وغاية النبى أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم ،

وتنتظم مصالح العباد ، وذلك لايتأتى إلا بترغيب ، وترهيب ، وتشكيل ، وتخييل .

فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والملل : مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ؛ فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم ، وحسن الاعتقاد فى كمال درجتهم .

* * *

فمن الفلاسفة } حكماء الهند من البراهمة : لا يقولون بالنبوات أصلا .

ومنهم : حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلون ؛ لأن أكثر حكمهم : فلتات الطبع ، وخطرات الفكر ؛ وربما قالوا بالنبوات .

ومنهم : حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء ؛ الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين منهم ؛ وهم : المشاءون ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب أرسطوطاليس ؛ وإلى فلاسفة الإسلام ؛ الذين هم حكماء العجم ؛ وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ؛ إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات : إما من الملة القديمة ، وإما من سائر الملل .

غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة .

* * *

فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء : من الروم ، واليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر سائر الحكماء إن شاء الله تعالى .

فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال لهم .

الباب الأول : الحكماء السبعة

١ — الذين هم أساطين الحكمة ؛ من : الملطية ، وساميا ، وأثينية ؛ وهى بلادهم.

وأما أسماؤهم ؛ فهى : تاليس الملطى ، وأنكساغورس ، وأنكسيمانس ، وأنبادقليس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون .

وتبعهم جماعة من الحكماء ؛ مثل : فلوطرخيس ، وبقراط ، وديمقريطيس ، والشعراء ، والنساك .

وإنما يدور كلامهم فى الفلسفة على ذكر وحدانية البارى تعالى ، وإحاطته علماً بالكائنات ؛ كيف هى ؟ وفى الإبداع ، وتكوين العالم ، وأن المبادىء الأول : ما هى ؟ وكم هى ؟ ، وأن المعاد : ما هو ؟ ومتى هو ؟ . وربما تكلموا فى البارى تعالى بنوع حركة وسكون .

وقد أغفل المتأخرون من فلاسفة الإسلام ذكرهم ، وذكر مقالاتهم رأساً ؛ إلا نكتة شاذة نادرة ، ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم [١] ، أشاروا إليها تزييفا .

ونحن تتبعناها نقلا ، وتعقبناها نقداً ، وألقينا زمام الاختيار إليك : فى المطالعة ، والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر .

---

(١) اعترت على أبصارهم وأفكارهم : غشيتها وغطت عليها فلم يستبينوا وجه الصواب لا بالأبصار ولا بالأفكار .

١ — رأى تاليس (١)

وهو أول من تفلسف فى « ملطية » . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفته العقول من جهة هويته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذى لا يعرف اسمه فضلا عن هويته ؛ إلا من نحو : أفاعيله ، وإبداعه ، وتكوينه الأشياء . . . ؛ فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته ؛ بل من نحو ذاتنا .

ثم قال : إن القول الذى لا مرد له : هو أن المبدع [كان] ولا شىء مبدع ، فأبدع الذى أبدع ولا صورة له عنده فى الذات ؛ لأن قبل الإبداع إنما هو فقط ، وإذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ : جهة ، وجهة ؛ حتى يكون هو ، وصورة ، أو حيث ، وحيث ؛ حتى يكون هو ، وذو صورة . والوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين .

والإبداع هو : تأييس ما ليس بأيس (٢) ، وإذا كان هو مؤيس الآيسات — والتأييس لامن شىء متقادم — فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيسى بالأيسية ؛ وإلا فقد لزمه — إن كانت الصورة عنده — أن يكون منفرداً عن الصورة التى عنده ؛ فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط.

وأيضاً : فلو كانت الصورة عنده : أكانت مطابقة للموجود الخارج ؟ أم غير مطابقة ؟ . فإن كانت مطابقة فلتتعدد الصور بعدد الموجودات ؛ ولتكن كلياتها مطابقة للكليات ، وجزئياتها مطابقة للجزئيات ؛ ولتتغير بتغيرها كما تكثرت

---

(١) الكتب العربية الحديثة كلها ، بل وبعض الكتب القديمة تكتب « طاليس » « بالطاء » بدل « التاء » ؛ وكل المحدثين من المتفلسفين ينطقونه بالطاء أيضاً : « طاليس » مع أن كل الكتب غير العربية تكتبها « بالتاء » بدل « الطاء » وقد يعللون لهذا بأن حرف « الطاء » ليس موجوداً فى غير اللغة العربية . وفوق هذا فان الكتب العربية القديمة تكتب « تاليس » بالتاء ، و« الشهرستانى » حجة ؛ وهو قد كتبه بالتاء لا بالطاء .

(٢) والتأييس : الإيجاد بقوة مستقلة . وما ليس بأيس : يعنى : ما ليس بموجود .

بتكثرها . . . ، وكل ذلك محال ؛ لأنه ينافى الوحدة الخالصة . وإن لم تطابق الموجود الخارج فليست إذاً « صورة » عنه ؛ بل إنما هى شىء آخر .

قال : لكنه أبدع « العنصر » الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ؛ فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على « المثال » الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر .

وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وفى ذات العنصر صورة له ، ومثال عنه .

قال : ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ؛ فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى أن فيها الصور — يعنى صور المعلومات — فهو فى مبدَعه ؛ ويتعالى [الأول الحق] بوحدانيته وهويته عن أن يوصف بما يوصف به « مبدعه » . ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو « الماء » ؛ قال : الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من السماء ، والأرض ، وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسمانى . فذكر أن من جمود الماء تكونت الأرض ، ومن انحلاله تكون الهواء ، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء ؛ ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب ؛ فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه . قال : والماء ذكر والأرض أنثى وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى وهما يكونان علواً .

وكان يقول : إن هذا العنصر الذى هو أول وهو آخر — أى هو المبدأ وهو الكمال — هو عنصر الجسمانيات والجرميات ؛ لا أنه عنصر الروحانيات البسيطة . ثم إن هذا العنصر له صفو وكدر ؛ فما كان من صفوه فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يكون جرما . فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر . والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفى النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ؛

ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داثراً .

وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل أن يقف على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهى مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ؛ وهو الدهر المحض من نحو آخره ، لامن نحو أوله ؛ وإليه تشتاق العقول والأنفس ؛ وهو الذى سميناه « الديمومة » ، والسرمد ، والبقاء ؛ فى حد النشأة الثانية .

فظهر بهذه الإشارات أنه إنما أراد بقوله : الماء هو المبدَع الأول ، أى هو مبدأ التركيبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية ؛ لكنه لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت فى العالم الجسمانى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول فى المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية .

وفى التوراة فى السفر الأول منها أن مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظر الهيبة ، فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر ، فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال . وكأن « تاليس » الملطى إنما تلق مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

والذى أثبته من العنصر الأول الذى هو منبع الصور شديد الشبه « باللوح » المحفوظ المذكور فى الكتب الإلهية ؛ إذ فيه جميع أحكام المعلومات ، وصور جميع الموجودات ، والخبر عن الكائنات .

والماء — على القول الثانى — شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش : « وكان عرشه على الماء » .

٢ — رَأْىُ « أَنَكْسَاغُورَس »

وهو أيضاً من أهل « ملطية » ، رأى فى الوحدانية مثل ما رأى « تاليس » وخالفه فى المبدأ الأول . قال إن مبدأ الموجودات هو [جسم أول] متشابه الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ، ولا ينالها العقل ، منها كون الكون كله العلوى منه والسفلى ؛ لأن المركبات مسبوقة بالبسائط ، والمختلفات أيضاً مسبوقة بالمتشابهات . أليست المركبات كلها إنما امتزجت وتركبت من العناصر ، وهى بسائط متشابهة الأجزاء ؟ وأليس الحيوان والنبات وكل مايغتذى فإنما يغتذى من أجزاء متشابهة أو غير متشابهة ، فتجتمع فى المعدة فتصير متشابهة ، ثم تجرى فى العروق والشرايين ، فتستحيل أجزاء مختلفة مثل الدم واللحم والعظم ؟ .

وحكى عنه أيضا أنه وافق سائر الحكماء فى المبدأ الأول : إنه « العقل الفعال » . غير أنه خالفهم فى قوله إن الأول الحق ـ تعالى ـ ساكن غير متحرك . وسنشرح القول فى السكون والحركة له تعالى ، ونبين اصطلاحهم فى ذلك[1] .

وحكى « فرفوريوس » عنه أنه قال : إن أصل الأشياء جسم واحد موضوع الكل ، لا نهاية له ، ولم يبين ما ذلك الجسم أهو من العناصر ؟ أم خارج عن ذلك ؟ قال : ومنه تخرج جميع الأجسام والقوة الجسمانية والأنواع والأصناف .

وهو أول من قال « بالكمون » و « الظهور » ، حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول ؛ وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم نوعا وصنفا ومقداراً وشكلا وتكاثفا وتخلخلا ؛ كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النـــواة الصغيرة ، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة ، والطير من البيض ؛ فكل ذلك ظهور عن كمون ، وفعل عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن بشىء آخر سوى ذلك الجسم الأول .

---

(١) انظر صفحتى ٧٦، ٧٧ فى نهاية الفصل الرابع من هذا الباب : « رأى أنبادقليس » .

وحكى عنه أنه قال : كانت الأشياء ساكنة ، ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام ، فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ، ومن ساكن ، ومن مستقيم فى الحركة ، ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة . وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات .

ويحكى عنه أن «المرتب» هو الطبيعة ، وربما يقول : المرتب هو البارى تعالى . وإذا كان المبدأ الأول عنده ذلك الجسم ؛ فمقتضى مذهبه أن يكون المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هى الظهور ؛ فيقتضى أن تكون النشأة الثانية هى الكمون . وذلك قريب من مذهب من يقول « بالهيولى الأولى » التى حدثت فيها الصور ؛ إلا أنه أثبت جسما غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهيولى لا يثبتون جسما بالفعل . وقد رد عليه « الحكماء المتأخرون » فى إثباته جسما مطلقاً لم يعين له صورة سماوية أو عنصرية ، وفى نفيه النهاية عنه ، وفى قوله بالكمون والظهور ، وفى بيانه سبب الترتيب وتعيينه المرتب . وإنما عقبت مذهبه برأى « تاليس » ؛ لأنهما من أهل « ملطية » ، ومتقاربان فى إثبات « العنصر الأول » والصور فيه متمثلة ، و « الجسم الأول » والموجودات فيه كامنة .

وحكى « أرسطوطاليس » عنه : أن الجسم الذى تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة . قال وأومأ إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارى تعالى وتقدس .

٣ — رَأىُ « أَنَكسِيمَانِس »

وهو من « الملطيين » المعروف بالحكمة ، المذكور بالخير عندهم . قال : إن البارى تعالى أزلى لا أول له ولا آخر :

هو مبدأ الأشياء ولا بدء له : هو المدرك من خلقه أنه « هو » فقط ،

وأنه لا « هوية » تشبهه ، وكل هوية فبدعة منه : هو الواحد ليس كواحد الأعداد ؛ لأن واحد الأعداد يتكثر ، وهو لا يتكثر . وكل « مبدع » ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علمه الأول ، والصور عنده بلا نهاية .

قال : ولا يجوز فى البارى تعالى إلا أحد قولين ، إما أن نقول : إنه أبدع ما فى علمه ، وإما أن نقول : إنما أبدع أشياء لايعلمها ؛ وهذا من القول المستشنع . وإن قلنا أبدع ما فى علمه فالصور أزلية بأزليته ، وليس تتكثر ذاته بتكثر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها . قال : أبدع بوحدانيته صورة العنصر ، ثم صورة العقل انبعثت عنها بيدعة البارى تعالى . فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وأصناف الآثار ، وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة ؛ كما تحدث الصور فى المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض ، غير أن « الهيولى » لا تحتمل القبول دفعة واحدة إلا بترتيب وزمان ؛ فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب . ولم يزل [الأمر كذلك] فى العالم بعد العالم على قدر طبقات تلك العوالم ؛ حتى قلت أنوار الصور فى الهيولى ، وقلت الهيولى ، وصارت منها هذه الصورة الرذلة الكثيفة ، التى لم تقبل نفساً روحانية ، ولا نفساً حيوانية ، ولا نباتية .

وكل ما هو على قبول حياة وحس فهو يعد فى آثار تلك الأنوار .

وكان يقول : إن هذا العالم ، يدثر ، ويدخله الفساد والعدم ؛ من أجل أنه سفل تلك العوالم وثفلها[1] ؛ ونسبتها إليه نسبة اللب إلى القشر ، والقشر يرمى . قال : وإنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم ، وإلا لما ثبت طرفة عين ، ويبقى ثباته إلى أن يصفى العقل جزءه الممتزج به ، وإلى أن تصفى النفس جزءها المختلط فيه . فإذا صفى الجزءان عنه دثرت أجزاء هذا العالم وفسدت

(١) « الثفل » ــ بضم فسكون ــ . ما استقر تحت الشىء من كدرة .

وبقيت مظلمة قد عدمت ذلك القليل من النور فيها ، وبقيت الأنفس الدنسة الخبيثة فى هذه الظلمة بلا نور ولا سرور، ولا روح ولا راحة ،ولا سكون ولا سلوة.

ونقل عنه أيضا : أن أول الأوائل — من المبدعات — هو « الهواء » ، ومنه تكون جميع ما تكون فى العالم من الأجرام العلوية والسفلية .

قال : ما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحانى لا يدثر ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والخبث ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسمانى يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث . فما فوق الهواء — من العوالم — فهو من صفوه ؛ وذلك عالم الروحانيات ، وما دون الهواء من العوالم فهو من كدره ؛ وذلك عالم الجسمانيات ؛ وهو كثير الأوساخ والأوضار ، يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علوا ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه فيصعد إلى عالم كثير اللطافة ، دائم السرور . ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسمانى ، كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحانى .

وهو على مثال مذهب « تاليس » ؛ إذ أثبت العنصر والماء فى مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء فى مقابلته ، ونزل العنصر منزلة « القلم الأول » ، والعقل منزلة «اللوح» القابل لنقش الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من « مشكاة النبوة » اقتبس ، وبعبارات القوم التبس .

٤ — رَأْىُ أَنْبَاذُقْلِيس

وهو من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر فى العلوم ، رفيق الحال فى الأعمال . وكان فى زمن « داود » النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه العلم ، واختلف إلى « لقمان » الحكيم ، واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد إلى « يونان » وأفاد . قال : إن البارى تعالى لم تزل « هويته » فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة

المحضة ، وهو الجود والعزة ، والقدرة والعدل والخير والحق ؛ لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هى ، هو ، وهو : هذه كلها . مبدع فقط لا أنه أبدع من شيء ، ولا أن شيئاً كان معه . فأبدع الشيء البسيط الذى هو أول البسائط المعقول ، وهو العنصر الأول . ثم كثر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من المبسوطات .

وهو مبدع الشيء واللاشيء : العقلى ، والفكرى ، والوهمى ؛ أى مبدع المتضادات والمتقابلات : المعقولة والخيالية والحسية . وقال : إن البارى تعالى أبدع الصور لا بنوع إرادة مستأنفة ، بل بنوع أنه علة فقط وهو العلم والإرادة . فإذا كان المبدع إنما أبدع الصور بنوع أنه علة لها ؛ فالعلة ولا معلول ؛ وإلا فالمعلول مع العلة معية بالذات ، فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ؛ فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة ، وأن يكون المعلول ليس أولى بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول ، فالمعلول إذا تحت العلة و بعدها ، والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها ؛ فلا محالة أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات البتة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول . فالمعلول الأول هو العنصر ، والمعلول الثانى هو بتوسطه العقل ، والثالث بتوسطهما النفس ، وهذه بسائط ومتوسطات ؛ وما بعدها مركبات .

وذكر أن المنطق لا يعبر عما عند العقل ؛ لأن العقل أكبر من المنطق من أجل أنه بسيط والمنطق مركب ، والمنطق يتجزأ والعقل يتحد ويحد فيجمع المتجزئات . فليس للمنطق إذاً أن يصف البارى تعالى إلا صفة واحدة ، وذلك أنه هو ولا شيء من هذه العوالم بسيط ولا مركب . فإذا كان هو ولا شيء ؛ فقد كان الشيء واللاشيء مبدعين .

ثم قال « أنبادقليس » : العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذى هو دونه ، وليس هو بسيطاً مطلقا أى واحداً بحتاً من نحو ذات العلة ، فلا معلول

إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسياً ، فالعنصر فى ذاته مركب من المحبة والغلبة ، وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية ، والجواهر المركبة الجسمانية ؛ فصارت المحبة والغلبة صفتين أو صورتين للعنصر ، مبدأين لجميع الموجودات ، فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة ، والجسمانيات كلها على الغلبة ، والمركبات منهما على طبيعتى المحبة والغلبة ، والازدواج والتضاد ؛ وبمقدارهما فى المركبات تعرف مقادير الروحانيات فى الجسمانيات . قال : ولهذا المعنى ائتلفت المزدوجات بعضها ببعض نوعا بنوع وصنفا بصنف ، واختلفت المتضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف .

فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات ، وما كان فيها من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات ، وقد يجتمعان فى نفس واحـــدة بإضافتين مختلفتين .

وربما أضاف المحبة إلى المشترى والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ؛ فكأنهما تشخصتا بالسعدين والنحسين .

ولكلام « أنبادقليس » مساق آخر ، قال : إن النفس النامية قشر للنفس البهيمية الحيوانية ، والنفس الحيوانية قشر للنفس المنطقية ، والمنطقية قشر للعقلية ، وكل ما هو أسفل فهو قشر لما هو أعلى ، والأعلى لبه . وربما يعبر عن القشر واللب بالجسد والروح ، فيجعل النفس النامية جسداً للنفس الحيوانية ، وهذه روحاً لها ، وعلى ذلك حتى ينتهى إلى العقل .

وقال : لما صور العنصر الأول فى العقل ما عنده من الصور المعقولة الروحانية ، وصور العقل فى النفس ما استفاد من العنصر : صورت النفس الكلية فى الطبيعة الكلية ما استفادت من العقل ؛ فحصلت قشور فى الطبيعة لا تشبهها ، ولا هى شبيهة بالعقل الروحانى اللطيف . فلما نظر العقل إليها وأبصر الأرواح واللبوب فى الأجسام والقشور : ساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية

ــ وهي صور النفوس المشاكلة للصور للصور العقلية اللطيفة الروحانية ــ حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتميز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها ، فكانت النفوس الجزئية أجزاء للنفس الكلية كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين الطبيعة ؛ فالجزء غير المعلول .

ثم قال : وخاصية النفس الكلية « المحبة » ؛ لأنها لما نظرت إلى العقل وحسنه وبهائه أحبته حب وامق عاشق لمعشوقه ، فطلبت الاتحاد به وتحركت نحوه .

وخاصية الطبيعة الكلية « الغلبة » ؛ لأنها لما توحدت لم يكن لها نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل وتعشقهما ، بل انبجست منهـــا قوى متضادة : أما فى بسائطها فتضادات الأركان ، وأما فى مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والنباتية والحيوانية . و « الطبيعية » تمردت عليها ؛ لبعدها من العلة بكونها معلولة عن كلياتها ، وطاوعتها الأجزاء النفسانية مغترة بعالمها الغرار الغدار ، فركنت إلى لذات حسية : من مطعم مرى ، ومشرب هنى ، وملبس طرى ، ومنكح شهى . . . ونسيت ما قد طبعت عليه من ذلك البهاء والحسن والكمال الروحانى النفسانى العقلى ، فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، هو أزكى وألطف وأشرف من هاتين النفسين ــ البهيمية ، والنباتية ــ ومن تلك النفوس المغترة بهما ، فيكسر النفسين عن تمردهما ، ويحبب إلى النفوس المغترة عالمها ، ويذكرها بما نسيت ، ويعلمها ما جهلت ، ويطهرها مما تدنست فيه ، ويزكيها عما تنجست به . وذلك الجزء الشريف هو « النبى » المبعوث فى كل « دور » من الأدوار ، فيجرى على سنن العقل والعنصر الأول من رعاية المحبة ، والغلبة ؛ فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة .

فتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة

عنفاً ، فيخلص النفوس الجزئية الشريفة — التي اغترت بتمويهات النفسين المزاجيتين — عن التمويه الباطل ، والتسويل الزائل الفائل . وربما يكسو النفسين السافلتين كسوة النفس الشريفة ، فتنقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، فتغلب محبة الخير والحق والصدق ، وتنقلب الصفة الغضبية إلى « الغلبة » فتغلب الشر والباطل والكذب ؛ فتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بهما جميعاً ، فتكونان جسداً لها فى ذلك العالم ، كما كانتا جسداً لها فى هذا العالم . وقد قيل : « إذا كانت الدولة والجد لأحد أحبه أشكاله ؛ فيغلب بمحبتهم له أضداده » .

ومما نقل عن « أنبادقليس » أنه قال : العالم مركب من « الأسطقسات » الأربعة[1] ؛ فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها ، وأن الأشياء « كامنة » بعضها فى بعض . وأبطل الكون والاستحالة والنمو ، وقال : الهواء لا يستحيل ناراً ، ولا الماء هواء ، ولكن ذلك بتكاثف وتخلخل وبكمون وظهور ، وتركب وتحلل . وإنما التركب فى المركبات بالمحبة يكون ، والتحلل فى المتحللات بالغلبة يكون .

ومما نقل عنه أيضا : أنه تكلم فى البارى تعالى بنوع حركة وسكون ، فقال : إنه متحرك بنوع سكون ؛ لأن العقل والعنصر متحركان بنوع سكون ، وهو مبدعهما ، ولا محالة أن المبدع أكبر ؛ لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأى « فيثاغورس » ومن بعده من « الحكماء » . . . إلى « أفلاطون » . وأما « زينون الأكبر » و « ديمقريط » و « الشاعريون » فصاروا إلى أنه تعالى متحرك . وقد سبق النقل عن « أنكساغورس » أنه قال : هو ساكن لا يتحرك ؛

---

(١) الأسقطس [بضم فسكون فضم فضم] فى اليونانية : كالعنصر فى العربية ، وهو الأصل الذى تتألف منه الأجسام المختلفة الطبائع ، وجمعه الأسطقسات [بضم الهمزة وسكون السين الأولى وضم الطاء والقاف وتشديد السين الممدودة الثانية وفتحها] والعناصر ، وهى أربعة النار والهواء والماء والتراب ، وهذه الأربعة تسمى بأربعة أسماء : العناصر ، والأسطقسات ، والأركان ، وأصول الكون والفساد ، لكن باعتبارات مختلفة .

لأن الحركة لا تكون إلا محدثة ، ثم قال : إلا أن يقولوا : إن « تلك الحركة » فوق « هذه الحركة » ، كما أن « ذلك السكون » فوق « هذا السكون » .

وهؤلاء ما عنوا بالحركة والسكون « النقلة » عن مكان واللبث فى مكان ، ولا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات « الجوهر » والدوام على حالة واحدة ؛ فإن « الأزلية » و « القدم » تنافى هذه المعانى كلها .

ومن يحترز ذلك الاحتراز عن التكثر ، فكيف يجازف هذه المجازفة فى التغير ؟!

فأما الحركة والسكون فى العقل والنفس ، فإنما عنوا [بهما] « الفعل » و « الانفعال » ؛ وذلك أن العقل لما كان موجوداً كاملا بالفعل قالوا : هو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلا ، والنفس لما كانت ناقصة متوجهة إلى الكمال قالوا : هى متحركة طالبة درجة العقل . ثم قالوا : العقل ساكن بنوع حركة ، أى هو فى ذاته كامل بالفعل ، فاعل يخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة فى سكون ؛ والكمال نوع سكون فى حركة ، أى هو كامل ومكمل غيره . فعلى هذا المعنى يجوز — على قضية مذهبهم — إضافة « الحركة » و « السكون » إلى البارى تعالى .

ومن العجب أن مثل هذا الاختلاف قد وجد فى « أرباب الملل » ؛ حتى صار بعض إلى أنه [تعالى][1] مستقر فى مكان ، ومستو على مكان ؛ وذلك إشارة إلى « السكون » ، وصار بعض إلى أنه يجيء ويذهب وينزل ويصعد ؛ وذلك عبارة عن « الحركة » ، إلا أن يحمل على معنى صحيح لائق بجناب القدس ، حقيق بجلال الحق .

ومما نقل عن « أنبادقليس » فى أمر « المعاد » [أنه] قال : يبقى هذا العالم على الوجه الذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبائع ، والأرواح التى تعلقت بالشباك حتى تستغيث فى آخر الأمر إلى « النفس الكلية » التى هى كلها ، فتتضرع

(١) وقد آثرنا زيادة لفظ « تعالى » : توضيحاً للمعنى ، ودفعاً لما عسى أن يكون من التباس أو تأويل .

« النفس » إلى « العقل » ، ويتضرع « العقل » إلى « البارى » تعالى ، فيسيح البارى تعالى على العقل ، ويسيح العقل على النفس ، وتسيح النفس على هذا العالم بكل نورها ؛ فتستضىء الأنفس الجزئية ، وتشرق الأرض بنور ربها ، حتى تعاين الجزئيات كلياتها ، فتتخلص من الشبكة ، فتتصل بكلياتها ، وتستقر فى عالمها : مسرورة ، محبورة : « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » .

٥ — رَأْىُ « فِيثَاغُورَس »

ابن « مِنْسَارخس »

من أهل « ساميا » . وكان فى زمان « سليمان » النبى ابن « داود » عليهما السلام . قد أخذ « الحكمة » من « معدن النبوة » . وهو الحكيم الفاضل ، ذو الرأى المتين ، والعقل الرصين . يدعى : أنه شاهد العوالم [العلوية][1] بحسه وحدسه[2] ، وبلغ فى الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، وقال : « ما سمعت شيئاً قط ألذ من حركاتها ، ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها » .

قوله فى « الإلهيات » . [قال] : إن البارى تعالى واحد لا كالآحاد ، ولا يدخل فى العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ؛ فلا الفكر العقلى يدركه ، ولا المنطق النفسى يصفه ، فهو فوق الصفات الروحانية ، غير مدرك

---

(١) كلمة « العلوية » — المكتوبة بين مربعين — غير موجودة فى جميع المجموعات الأصول التى عثرنا عليها للكتاب ، مع أن : السياق واللحاق ، وفقه الموضوع — كما سيأتى صريحاً فى نهاية هذا الفصل — كل ذلك يحتم كتابتها . والله الموفق .

(٢) الحدس [بفتح فسكون] : الظن والتخمين والسرعة ، والمراد هنا : سرعة انتقال الذهن والحكم على العوالم العلوية كأنها مشاهدة بالحواس .

من نحو ذاته ، وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التى تظهر فيه صنعته ، فينعته ويصفه بذلك القدر الذى يخصه من صنعته ؛ فالموجودات فى العالم الروحانى قد خصت بآثار خاصة روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار ، والموجودات فى العالم الجسمانى قد خصت بآثار خاصة جسمانية فتنعته من حيث تلك الآثار . ولا نشك أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التى جبل الحيوان عليها ، وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التى فطر الإنسان عليها . فكل يصفه من نحو ذاته ، ويقدسه عن خصائص صفاته .

ثم قال : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير ، وهى : وحدة البارى تعالى : وحدة الإحاطة بكل شىء : وحدة الحكم على كل شىء : وحدة تصدر عنها الآحاد فى الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير ، وذلك وحدة المخلوقات . وربما يقول : « الوحدة على الإطلاق » تنقسم إلى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان ، ووحدة مع الزمان . فالوحدة التى هى قبل الدهر هى وحدة البارى تعالى ، والوحدة التى هى مع الدهر هى وحدة العقل الأول ، والوحدة التى هى بعد الدهر وقبل الزمان هى وحدة النفس ، والوحدة التى هى مع الزمان هى وحدة العناصر والمركبات .

وربما يقسم « الوحدة » قسمة أخرى فيقول : « الوحدة » تنقسم إلى وحدة بالذات ، وإلى وحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا للمبدع للكل الذى منه تصدر الوحدانيات فى العدد والمعدود ، والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ العدد وليس داخلا فى العدد ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو داخل فيه : فالأول كالواحدية « للعقل الفعال » ؛ لأنه لا يدخل فى العدد والمعدود . والثانى ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له ؛ فإن « الاثنين » إنما هو مركب من واحدين ، وكذلك كل عدد فهو مركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر

نزلت « نسبة الوحدة » إليه إلى أقل ، وإلى ما يدخل فيه كاللازم له لا كالجزء فيه ؛ وذلك لأن كل عدد [أو] معدود[1] لن يخلو قط عن « وحدة » تلازمه ؛ فإن الاثنين والثلاثة ـ فى كونهما اثنين وثلاثة ـ واحدة ، وكذلك المعدودات ـ من المركبات والبسائط ـ واحدة : إما فى الجنس ، أو فى النوع ، أو فى الشخص ؛ كالجوهر فى أنه جوهر على الإطلاق ، والإنسان فى أنه إنسان ، والشخص المعين ـ مثل زيد ـ فى أنه ذلك الشخص بعينه واحـــد ؛ فلم تنفك « الوحدة » من الموجودات قط . وهذه « وحدة » مستفادة من وحدة البارى تعالى تلزم الموجودات كلها ، وإن كانت فى ذواتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بغلبة « الوحدة » فيه ، فكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكمل .

ثم إن « لفيثاغورس » رأياً فى العدد والمعدود قد خالف فيه جميع الحكماء قبله ، وخالفه فيه من بعده ، وهو أنه جرد العدد عن المعدود تجريد الصورة عن المادة ، وتصوره موجوداً محققاً ، و[جرد] الصورة ، وتحققها . وقال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وهو أول مبدع أبدعه البارى تعالى . فأول العدد هو الواحد ، وله اختلاف رأى فى أنه هل يدخل فى العدد أم لا كما سبق ، وميله الأكثر إلى أنه لا يدخل فى العدد ؛ فيبتدىء العدد من اثنين .

---

(١) وإنما آثرت زيادة « أو » لأن ، نحو الكلام ، وفقه الموضوع : يحتمان ذلك ؛ أو بعبارة أخرى : شكلا ، وموضوعا ؛ كما يقولون . أما الناحية النحوية (الشكلية) ؛ فلأن كلمة « تلازمه » أو « ملازمة » لا تقبل الواو نحواً بين « كل عدد ومعدود » وكذلك الفعل « يخلو » ، ولو قال : « لن يخلوا » ـ باثبات ألف الاثنين مع الفعل « يخلو » وقال أيضاً : « تلازمهما » ، أو « ملازمة لهما » . . لو كان هذا وذاك ؛ لقلنا « كل عدد ومعدود » بواو العطف . وأما الناحية الفقهية (الموضوعية) ؛ فلأن قوله « وكذلك المعدودات . . واحدة » عقب قوله : « فإن الاثنين والثلاثة . . . واحدة » ويعنى من الناحية العددية . . . أقول : لأن قول « الشهرستانى» هذا وذاك يحتمان رجع الكلام إلى كل من « العدد » و « المعدود » ؛ فلا بد إذاً من زيادة « أو » . والله أعلم .

ويقول هو منقسم إلى زوج وفرد ، فالعدد البسيط الأول اثنان ، والزوج البسيط [الأول] أربعة ؛ وهو المنقسم بمتساويين ، ولم يجعل الاثنين زوجاً ؛ فإنه لو انقسم لكان إلى واحدين ، وكان الواحد داخلا فى العدد ، ونحن ابتدأنا فى العدد من اثنين ، والزوج قسم من أقسامه ؛ فكيف يكون نفسه ؟ . والفرد البسيط الأول ثلاثة ، قال : وتتم القسمة بذلك ، وما وراءه فهو قسمة القسمة ؛ فالأربعة هى نهاية العدد ، وهى الكمال ، وعن هذا كان يقسم « بالرباعية » : « لا ، وحق الرباعية : التى هى تدبر أنفسنا : التى هى أصل الكمال » . وما وراء ذلك فهو : زوج الفرد ، وزوج الزوج ، وزوج الزوج والفرد .

ويسمى الخمسة عدداً دائراً ؛ فإنها إذا ضربتها فى نفسها ـ أبداً ـ عادت الخمسة من الرأس .

ويسمى الستة عدداً تاماً ؛ فإن أجزاءها مساوية لجملتها .

والسبعة عدداً كاملا ؛ فإنها مجموع الزوج والفرد ؛ وهى نهاية أخرى ؛

والثمانية مبتدأة ؛ مركبة من زوجين ؛

والتسعة من ثلاثة أفراد ؛ وهى نهاية أخرى .

والعشرة من مجموع العدد من الواحد إلى الأربعة ؛ وهى نهاية أخرى .

فللعدد أربع نهايات : أربعة ، وسبعة ، وتسعة ، وعشرة . ثم يعود إلى « الواحد » فيقول : أحد عشر . . . ويعد . والتركيبات فيما وراء الأربعة على أنحاء ستة :

فالخمسة على مذهب من لا يرى الواحد داخلا فى العدد فهى مركبة من عدد وفرد ، وعلى مذهب من يرى ذلك فهى مركبة من فرد وزوجين .

وكذلك الستة على الأول فمركبة من فردين أو عدد وزوج ، وعلى الثانى فمركبة من ثلاثة أزواج .

والسبعة على الأول فمركبة من فرد وزوج ، وعلى الثانى فمركبة من فرد وثلاثة أزواج .

والثمانية على الأول فركبة من زوجين ، وعلى الثانى فركبة من أربعة أزواج . والتسعة على الأول فركبة من ثلاثة أفراد ، وعلى الثانى فركبة من فرد وأربعة أزواج. والعشرة على الأول فركبة من عدد وزوجين أو زوج وفردين ، وعلى الثانى فما يحسب من الواحد إلى الأربعة ؛ وهو النهاية والكمال . ثم « الأعداد الأخرى » فقياسها هذا القياس . قال : وهذه هى أصول الموجودات .

ثم إنه ركب العدد على المعدود ، والمقدار على المقدور ؛ فقال : المعدود الذى فيه اثنينية وهو أصل المعدودات ومبدؤها هو « العقل » باعتبار أن فيه اعتبارين : اعتباراً من حيث ذاته وأنه ممكن الوجود بذاته ، واعتباراً من حيث مبدعه وأنه واجب الوجود به ، فقابله الاثنان . والمعدود الذى فيه ثلاثية هو « النفس » ؛ إذ زاد على الاعتبارين اعتباراً ثالثاً . والمعدود الذى فيه أربعية هو « الطبيعة » ؛ إذ زاد على الثلاثة رابعاً . وثم النهاية ، أعنى نهاية المبادىء ، وما بعدها المركبات ؛ فما من موجود مركب إلا وفيه من العناصر والنفس والعقل شىء إما عين أو أثر ، حتى ينتهى إلى السبعة فيقدر المعدودات على ذلك وينتهى إلى العشرة ، ويعد العقل والنفوس التسعة — بأفلاكها التى هى أبدانها وعقولها المفارقة — كالجوهر وتسعة أعراض . وبالجملة إنما يتعرف حال الموجودات من العدد والمقادير الأول، ويقول : البارى تعالى عالم بجميع المعلومات على طريق الإحاطة بالأسباب التى هى الأعداد والمقادير ، وهى لا تختلف ؛ فعلمه لا يختلف .

وربما يقول : المقابل للواحد هو العنصر الأول - كما قال « أنكسيمانس » - ويسميه « الهيولى الأولى » ؛ وذلك هو « الواحد المستفاد » - لا الواحد الذى هو كالآحاد - وهو : واحد ، كل : تصدر عنه كل كثرة ، وتستفيد الكثرة منه الوحدة التى تلازم الموجودات ، ولا تفارقها البتة ؛ كما قررنا . وذكر أن العنصر انفرد بوحدته ثم أفاضها على الموجودات ؛ فلا يوجد موجود إلا وفيه من وحدته حظ على قدر استعداده ، ثم من هداية العقل حظ على قدر قبوله ،

ثم من قوة النفس حظ على قدر تهيئه . وعلى ذلك آثار المبادىء فى المركبات ؛ فإن كل مركب لا يخلو عن مزاج ما ، وكل مزاج لا يعرى عن اعتدال ما ، وكل اعتدال عن كمال أو قوة كمال : إما طبيعى آلى هو مبدأ الحركة ، وإما عن كمال نفسانى هو مبدأ الحس . فإذا بلغ المزاج الإنسانى إلى حد قبول هذا الكمال : أفاض عليه العنصر وحدته ، والعقل هدايته ، والنفس نطقه وحكمته .

قال : ولما كانت « التأليفات الهندسية » مرتبة على « المعادلات العددية » عددناها أيضاً من المبادىء . فصارت طائفة من « الفيثاغوريين » إلى أن المبادىء هى التأليفات الهندسية على مناسبات عددية ؛ ولهذا صارت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية هى أشرف الحركات ، وألطف التأليفات . ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال ، حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادىء هى الحروف والحدود المجردة عن المادة ، وأوقعوا الألف فى مقابلة الواحد ، والباء فى مقابلة الاثنين . . . إلى غير ذلك من المقابلات .

ولست أدرى ! على أى لسان ولغة قدروها ؟ ؛ فإن الالسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن ، أو على أى وجه من التركيب ؟ ؛ فإن التركيبات أيضا مختلفة . فالبسائط من الحروف مختلف فيها ، والمركبات كذلك ، ولا كذلك العدد ؛ فإنه لا يختلف أصلا .

وصارت جماعة منهم إلى أن مبدأ الجسم هو « الأبعاد الثلاثة » ، والجسم مركب عنها ، وأوقع[وا] النقطة(١) فى مقابلة الواحد ، والخط فى مقابلة الاثنين ، والسطح فى مقابلة الثلاثة ، والجسم فى مقابلة الأربعة . وراعوا هذه المقابلات فى تراكيب الأجسام ، وتضاعيف الأعداد .

ومما ينقل عن « فيثاغورس » : أن الطبائع أربعة ، والنفوس التى فينا أيضاً

(١) ونحن نحتم زيادة واو الجماعة على الفعل « أوقع » حتى يصير « وأوقعوا » تمشياً مع السابق : « وصارت جماعة منهم » ، وتلاقيا مع اللاحق : « وراعوا هذه المقابلات » ، وتقصيا لفقه الموضوع وأصل المذهب .

أربعة : العقل ، والعلم ، والرأى ، والحواس . ثم ركب فيه العدد على المعدود ، والروحانى على الجسمانى .

قال الرئيس أبو على « الحسين بن سينا » : وأمثل ما يحمل عليه هذا القول أن يقال : كون الشىء واحداً ، غير كونه موجوداً أو إنساناً ، وهو ـ فى ذاته ـ أقدم منهما ؛ فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً إلا وقد تقدمه معنى الوحدة الذى صار به واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده ، فإذاً هو : الأشرف : الأبسط : الأول ، وهذه صورة العقل ؛ فالعقل يجب أن يكون « الواحد » من هذه الجهة ، والعلم دون ذلك فى الرتبة ؛ لأنه بالعقل ومن العقل ، فهو كالاثنين الذى يفتقر إلى الواحد ويصدر منه ، وكذلك العلم يؤول إلى العقل . ومعنى « الظن والرأى عدد السطح ، والحس عدد المصمت » : أن السطح لكونه ذا ثلاث جهات هو طبيعة الظن الذى هو أعم من العلم مرتبة ؛ وذلك لأن العلم يتعلق بمعلوم معين ، والظن والرأى ينجذب إلى الشىء ونقيضه ، والحس أعم من الظن ، فهو «المصمت» أى الجسم له أربع جهات .

ومما نقل عن « فيثاغورس » : أن العالم إنما ألف من اللحون البسيطة الروحانية . ويذكر أن الأعداد الروحانية غير منقطعة ، بل أعداد متحدة تتجزأ من نحو العقل ، ولا تتجزأ من نحو الحواس . وعد عوالم كثيرة : فمنه عالم هو سرور محض فى أصل الإبداع وابتهاج وروح فى وضع الفطرة ، ومنه عالم هو دونه . ومنطقها ليس مثل منطق العوالم العالية ؛ فإن المنطق قد يكون باللحون الروحانية البسيطة ، وقد يكون باللحون الروحانية المركبة .

والأول يكون سرورها دائماً غير منقطع . ومن اللحون ما هو ـ بعد ـ ناقص فى التركيب ؛ لأن المنطق ـ بعد ـ لم يخرج إلى الفعل ، فلا يكون السرور بغاية الكمال ؛ لأن اللحن ليس بغاية الاتفاق .

وكل عالم فهو دون الأول بالرتبة ، وتتفاضل العوالم بالحسن والبهاء والرتبة .

والأخير ثقل العوالم، وثفلها وسفلها(١)؛ ولذلك لم يجتمع كل الاجتماع، ولم تتحد الصورة بالمادة كل الاتحاد، وجاز على كل جزء منه الانفكاك عن الجزء الآخر؛ إلا أن فيه نوراً قليلا من «النور الأول»؛ فلذلك النور وجد فيه نوع ثبات، ولولا ذلك لم يثبت طرفة عين، وذلك النور القليل: جسم النفس والعقل الحامل لهما فى هذا العالم.

وذكر أن الإنسان ـ بحكم الفطرة ـ واقع فى مقابلة العالم كله، وهو عالم صغير، والعالم إنسان كبير؛ ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر، فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب أخلاقه وتزكية أحواله أمكنه أن يصل إلى معرفة العالم وكيفية تأليفه، ومن ضيع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود، وانحل عن رباط القدر والمقدور، وصار ضياعاً هملا(٢).

وربما يقول: النفس الإنسانية تأليفات عددية أو لحنية؛ ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان، والتذت بسماعها وطاشت، وتواجدت باستماعها وجاشت. ولقد كانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى، ثم اتصلت بالأبدان، فإن كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجة: اتصلت بعالمها، وانخرطت فى سلكها على هيئة أجل وأكمل من الأول؛ فإن التأليفات الأولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة، وبالرياضة والمجاهدة فى هذا العالم بلغت إلى حد الكمال خارجة

(١) «الثقل» [بكسر الثاء وفتح القاف]: ضد الخفة، وجمعه: ثقال، وثقل [بالضم] والثقل [محركة بالفتح]: متاع المسافر وحشمه، وكل شيء نفيس مصون، والثقل [بالكسر وسكون القاف] واحد الأثقال، وهى: الذنوب والأحمال الثقيلة وكنوز الأرض وموتاها... و«الثفل» [بضم الثاء وسكون الفاء] والثافل: ما استقر تحت الشيء من كدرة. و«السفل»: نقيض العلو.

(٢) ضاع يضيع ضيعا ويكسر، وضيعة، و«ضياعا» ـ بالفتح ـ: هلك وتلف، وضاع الشيء: صار مهملا. و«الهمل» محركة بفتحتين: السدى المتروك ليلا ونهارا.

من حد القوة إلى حد الفعل . قال : والشرائع التي وردت بمقادير الصلوات والزكوات وسائر العبادات . . . هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية . وربما يبالغ في تقرير التأليف حتى يكاد يقول : ليس في العـــالم سوى التأليف ، والأجسام والأعراض تأليفات ، والنفوس والعقول تأليفات .

ويعسر كل العسر تقرير ذلك ! نعم ! تقدير التأليف على المؤلف والتقدير على المقدر أمر يهتدي إليه ، ويعول عليه .

وكان « خرينوس » و « زينون » الشاعر : متابعين « افيثاغورس » على رأيه في المبدع والمبدع .

إلا أنهما قالا : البارى تعالى أبدع النفس والعقل دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما ، وفى بدء ما أبدعهما : أبدعهما لا يموتان . ولا يجوز عليهما الدثور والفناء . وذكرا أن النفس إذا كانت طاهرة زكية من كل دنس : صارت في العالم الأعلى إلى مسكنها الذى يشاكلها ويجانسها ؛ وكان الجسم — الذى هو من النار والهواء — جسمها فى ذلك العالم مهذباً من كل ثقل وكدر ، فأما « الجرم » — الذى من الماء والأرض — فإن ذلك يدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوى ؛ لأن الجسم السماوى لطيف لا وزن له ولا يلمس . فالجسم فى هذا العالم مستبطن فى الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ، وهذا العالم لا يشاكل الجسم ، بل الجرم يشاكله . فكل ما هو مركب والأجزاء النارية والهوائية عليه أغلب كانت الجسمية أغلب ، وكل ماهو مركب والأجزاء المائية والأرضية عليه أغلب كانت الجرمية أغلب . وهذا العالم عالم الجرم ، وذلك العالم عالم الجسم . فالنفس فى ذلك العالم تحشر فى بدن جسمانى لا جرمانى دائماً ، لا يجوز عليه الفناء والدثور ، ولذته تكون دائمة لا تملها الطباع والنفوس .

وقيل « لفيثاغورس » : لم قلت بإبطال العالم ؟ ؛ قال : لأنه يبلغ العلة

التي من أجلها كان ، فإذا بلغها سكنت حركته . وأكثر اللذات العلوية هي التأليفات اللحنية ، وذلك كما يقال : « التسبيح والتقديس غذاء الروحانيين » ، وغذاء كل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود .

وأما « هيراقليطس » و « أباسيس » [فقد] كانا من الفيثاغوريين ، وقالا : إن مبدأ الموجودات هو « النار » ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض - بالنار - صار ماء ، وما تخلخل من الماء - بالنار - صار هواء ، [وما تخلخل من الهواء - بحرارة النار - صار ناراً][1] . فالنار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها الهواء ، وبعدها النار . و « النار » هي المبدأ وإليها المنتهى ، فمنها التكون وإليها الفساد .

وأما « أبيقورس » الذي تفلسف في أيام « ديمقريطيس » ، فكان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلا ، وهي كانت تتحرك من الخلاء في الخلاء ، وزعم أن الخلاء لا نهاية له ، وكذلك الأجسام لا نهاية لها ؛ إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل ، والعظم ، والثقل .

و « ديمقريطيس » كان يرى أن لها شيئين : الشكل ، والعظم فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ ، أي لا تنفعل ولا تتكثر ، وهي معقولة أو متوهمة غير محسوسة ، فاصطكت تلك الأجزاء في حركاتها اضطراراً واتفاقاً ، فحصل من اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي يحكى عنهم : أنهم قالوا « بالاتفاق » ؛ فلم يثبتوا لها صانعا أوجب الاصطكاك ، وأوجد هذه الصور . وهؤلاء قد أثبتوا « الصانع » ، وأثبتوا سبب

---

(١) هذه العبارات التي بين المربعين ساقطة كلها من كل المجموعات التي بين أيدينا من أصول الكتاب . ولكن فقه الموضوع يوجبها ، والتعمق في فهم المذهب يحتمها ، وسياق الكلام اللاحق يؤكدها . والله الموفق.

حركات تلك الجواهر . وأما اصطكا كها فقد قالوا فيها بالاتفاق ؛ فلزمهم حصول العالم بالاتفاق والخبط .

وكان « لفيثاغورس » تلميذان رشيدان :

يدعى أحدهما : « فلنكس » ويعرف « ببرزنوش » قد دخل « فارس » ودعا الناس إلى حكمة فيثاغورس ، وأضاف حكمته إلى « مجوسية القوم » . ويدعى الآخر : « قلانوس » دخل « الهند » ، ودعا الناس إلى « حكمة فيثاغورس » أيضا ، وأضاف حكمته إلى « برهمية القوم » . إلا أن « المجوس — كما يقال — أخذوا جسمانية قوله ، و « الهند » أخذوا روحانية قوله .

ومما أخبر عنه « فيثاغورس » وأوصى به :

قال : إنى عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس وعالم العقل ، فنظرت إلى مافيها من الصور المجردة ، وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت مالها من اللحون الشريفة والأصوات الشجية الروحانية .

وقال : إن مافى هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحسن ؛ لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن ، إلى أن يصل الوصف إلى عالم النفس والعقل فيقف ، فلا يمكن المنطق وصف ما فيها من الشرف والكرم والحسن والبهاء . فليكن حرصكم واجتهادكم على الاتصال بذلك العالم ؛ حتى يكون بقاؤكم ودوامكم طويلا — بعد ما نالكم من الفساد والدثور — ، وتصيرون إلى عالم هو : حسن كله ، وبهاء كله ، وسرور كله ، وعز وحق كله . . . ويكون سروركم ولذتكم دائمة غير منقطعة .

وقال : من كانت الوسائط بينه وبين مولاه أكثر فهو فى رتبة العبودية أنقص . وإذا كان البدن مفتقراً — فى مصالحه — إلى تدبير الطبيعة ، وكانت الطبيعة مفتقرة — فى تأدية أفعالها — إلى تدبير النفس ، وكانت النفس مفتقرة — فى اختيارها

الأفضل - إلي إرشاد العقل ؛ ولم يكن فوق العقل فاتح إلا الهدايه الإلهية . . . !

فبالحريّ أن يكون المستعين بصريح العقل فى كافة المصارف مشهوداً له بفطنة الاكتفاء بمولاه ، وأن يكون التابع لشهوة البدن ، المنقاد لدواعى الطبيعة ، المواتى لهوى النفس . . بعيداً من مولاه ، ناقصاً فى رتبته .

٦ — رأيُ « سُقراط »

« سُقراط بن سُفرُنيسقُوس » ｛ الحكيم ، الفاضل ، الزاهد : من أهل « أثينية » . وكان قد اقتبس الحكمة من « فيثاغورس » و « أرسالاوس » ، واقتصر من أصنافها على « الإلهيات » و « الأخلاقيات » ، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، وأعرض عن ملاذ الدنيا ، واعتزل إلى الجبل ، وأقام فى غاربه . (١)

ونهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان ؛ فثوروا عليه الغاغة (٢) وألجأوا ملكهم إلى قتله ؛ فحبسه الملك ، ثم سقاه « السم » . وقضيته معروفة .

قال « سقراط » : إن البارى تعالى لم يزل « هوية » فقط ؛ وهو « جوهر » فقط . وإذا رجعنا إلى حقيقة الوصف ، والقول فيه : وجدنا المنطق والعقل قاصرين عن اكتناه (٣) وصفه ، وحقيقته ، وتسميته ، وإدراكه ؛ لأن الحقائق كلها من تلقاء « جوهره » ، فهو المدرك حقاً ، والواصف لكل شىء وصفاً ، والمسمى لكل موجود اسماً ؛ فكيف يقدر المسمى أن يسميه اسماً ، وكيف يقدر المحاط أن يحيط به وصفاً ؟ ! فنرجع فنصفه من جهة آثاره وأفعاله ، وهى أسماء وصفات ؛ إلا أنها ليست من الأسماء الواقعة على « الجوهر » ، المخبرة عن حقيقته

---

(١) الغارب : الكاهل ، أو ما بين السنام والعنق ، وغارب الجبل : أعلاه .

(٢) الغاغة والغوغاء من الناس : كثيرو اللغط والصياح المتسرعون إلى الشر

(٣) الكنه بالضم : جوهر الشىء وغايته ، واكتنهه وأكنهه : بلغ كنهه .

وذلك مثل قولنا : « إله » أي واضع كل شيء ، « وخالق » أى مقدر كل شيء ، و « عزيز » أى ممتنع أن يضام ، « وحكيم » أى محكم أفعاله على النظام . . . وكذلك سائر الصفات .

وقال : إن علمه ، وقدرته ، وجوده ، وحكمته . . . بلا نهاية ، ولا يبلغ العقل أن يصفها ، ولو وصفها لكانت متناهية . فألزم عليه : إنك تقول : إنها بلا نهاية ولا غاية ، وقد نرى الموجودات متناهية ! ، فقال : إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل ، لا بحسب القدرة والحكمة والجود ، ولما كانت المادة لم تحتمل صوراً بلا نهاية ، فتناهت الصور لا من جهة بخل فى « الواهب » ؛ بل لقصور فى المادة . وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية أنها وإن تناهت : ذاتاً ، وصورة ، وحيزاً ، ومكاناً ؛ إلا أنها لاتتناهى زماناً فى آخرها إلامن نحوأولها، وإن لم يتصور بقاء شخص ؛ فاقتضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع ، وذلك بتجدد أمثالها ؛ ليستحفظ الشخص ببقاء النوع ، ويستبق النـــوع بتجدد الأشخاص ، فلا تبلغ القدرة إلى حد النهاية ، ولا الحكمة تقف على غاية .

ثم إن من مذهب « سقراط » : أن أخص ما يوصف به البارى تعالى هو كونه : حياً ، قيوماً ؛ لأن : العلم ، والقدرة ، والجود ، والحكمة : تندرج تحت كونه حياً ؛ و « الحياة » صفة جامعة للكل . والبقاء ، والسرمد ، والدوام ، وحفظ النظام فى العالم : تندرج تحت كونه قيوماً ، و « القيومية » صفة جامعة للكل . وربما يقول : هو حيّ ناطق من جوهره أى من ذاته ، وحياتنا ونطقنا لا من جوهرنا ؛ ولهذا يتطرق إلى حياتنا ونطقنا العدم والدثور والفساد ، ولا يتطرق إلى حياته ونطقه تعالى وتقدس .

وحكى « فلوطرخيس » ــ فى « المبادىء » ــ أنه قال : أصول الأشياء ثلاثة وهى : العلة الفاعلة ، والعنصر ، والصورة ؛ فالله تعالى هو الفاعل ، والعنصر هو الموضوع الأول للكون والفساد ، والصورة جوهر لا جسم . وقال : الطبيعة

أمة للنفس ، والنفس أمة للعقل ، والعقل أمة للمبدع الأول ؛ من أجل أن أول مبدع أبدعه المبدع الأول صورة العقل . وقال : المبدع لا غاية له ولا نهاية ؛ وما ليس له نهـــاية ليس له شخص وصورة . وقال : « اللانهاية » ـ فى سائر الموجودات ـ لو تحققت لكان لها صورة واقعة ووضع وترتيب ، وما تحقق له صورة ووضع وترتيب : صار متناهياً ؛ فالموجودات ليست بلا نهاية ، والمبدع الأول ليس بذى نهاية ؛ ليس على أنه ذاهب فى الجهات بلا نهاية ، كما يتخيله الخيال والوهم ، بل لا يرتقى إليه الخيال حتى يصفه بنهاية ولا نهاية ، فلا نهاية له من جهة العقل ؛ إذ ليس يحده ، ولا من جهة الحس ؛ فليس يجده . فهو ليس له نهاية ، فليس له شخص وصورة خيالية أو وجودية حسية أو عقلية: تعالى و تقدس .

ومن مذهب « سقراط » : أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود : إما متصلة بكلها ، وإما متمايزة بذواتها وخواصها ؛ فاتصلت بالأبدان استكمالا واستدامة ، والأبدان قوالبها وآلاتها ، فتبطل الأبدان ، وترجع النفوس إلى كليتها . وعن هذا ـ [و] كان يخوفه « بالملك » الذى حبسه : أنه يريد قتله ـ قال : إن « سقراط » فى «حب » ، والملك لا يقدر إلا على كسر الحب ، فالحب يكسر ، ويرجع الماء إلى البحر (١) .

و « لسقراط » أقاويل فى مسائل الحكمة العلمية والعملية .

ومما اختلف فيه « فيثاغورس » و « سقراط » : أن الحكمة قبل الحق ، أم الحق قبل الحكمة ؟ وأوضح القول فيه بأن الحق أعم من الحكمة ؛ إلا أنه قد يكون جلياً ، وقد يكون خفياً . وأما الحكمة فهى أخص من الحق ؛ إلا أنها لا تكون إلا جلية ؛ فإذاً : الحق مبسوط فى العالم ، مشتمل على الحكمة المستفيضة فى العالم ، والحكمة موضحة للحق المبسوط فى العالم ؛ والحق ما به الشىء ، والحكمة ما لأجله الشىء .

---

(١) الحب بالضم : الجرة ، أو الضخمة منها . والكرامة : غطاؤها ؛ ومنه : حبا وكرامة . يريد سقراط : أن نفسه وهى جزء من النفس الكلية اتصلت ببدنه الذى هو كالجرة لها ، فإن استطاع الملك أن يبطل عمل البدن ؛ فإن النفس ترجع إلى أصلها .

و « لسُقْرَاط » { أيضاً « ألغاز » و « رموز » ألقاها إلى تلميذه « أرسجانس » ؛ وجلها فى كتاب « فاذن » . ونحن نوردها مرسلة معقودة :

منها قوله : عندما فتشت عن « علة الحياة » ألفيت الموت ، وعندما وجدت الموت ألفيت الحياة الدائمة .

ومنها : اسكت عن الضوضاء التى فى الهواء ، وتكلم بالليالى ؛ حيث لا تكون أعشاش الخفافيش ، واسدد الخمس الكوى ؛ ليضىء مسكن العلة(١) ، واملأ الوعاء طيباً ، وأفرغ الحوض المثلث من « القلال » الفارغة ، واحبس على باب الكلام ، وأمسك ـ مع الحضرة ـ اللجام الرخو لئلا تغضب ؛ فترى نظام الكواكب ، ولا تؤكل « الأسود » « الذئب » ، ولا تجاوز الميزان ، ولا تسوطن النار بالسكين(٢) ولا تجلس على المكيال ، ولا تشم التفاحة ، وأمت الحى تحى بموته ؛ وكن قاتله بالسكين المزينة لوالديه ، واحذر الأسود ذا الأربع ، ومن جهة العلة كن أرنباً ، وعند الموت لا تكن علة ، وعندما تذكر دوران الحياة أمت الميت ؛ لتكون ذاكراً ، وكن صديق مفضض ؛ ولا تكن صديق شرطى ، ولا تكن مع أصدقائك قوساً ، ولا تنعس على أبواب أعدائك ، واثبت على ينبوع واحد متكئاً على يمينك ، وينبغى أن تعلم أنه ليس زمان من الأزمنة يفقد فيه زمان الربيع ، وافحص عن ثلاث سبل ؛ فإذا لم تجدها فارضَ بأن تنام لها نوم المستغرق ، واضرب الأترجة بالرمانة ، واقتل العقرب بالصوم ، وإن أحببت أن تكون ملكا ؛ فكن حمار وحش ، وليست السبعة بأكمل من الواحد ، وبالاثنى عشر اقتن اثنى عشر ، وازرع بالأسود واحصد بالأبيض ، ولا تسلبن الإكليل ؛ ولا تهتكه ، ولا تقفن راضياً بعدمك للخير وأنت موجود ؛ ذلك لك فى أربعة وعشرين مكانا ، وإن سألك سائل أن تعطيه من هذا الغذاء فيزه ، وإن كان

---

(١) الكوة: الخرق فى الحائط . ويريد بالكوى الخمس: الحواس الخمس، وبمسكن العلة: القلب.

(٢) ساط يسوط : خلط . والسكين بضم ففتح فسكون : الحمار السريع . يعنى: لكل إنسان عمل ، وكل ميسر لما خلق له . راجع طبعتنا الأولى صفحة ٨٧٠ .

مستحقاً للغذاء المرئ. فأعطه [1] وإن احتاج إلى غذاء يمينك فاضنه ؛ لأن اللون الذي يطلب كذلك ـ من كمال الغذاء ـ فهو للبالغين .

وقال : يكفى من تأجج النار نورها .

وقال له رجل : من أين لك أن هذا المشار إليه واحد ؟ فقال إنى لأعلم أن « الواحد بالإطلاق » غير محتاج إلى الثانى ؛ فمتى فرضته قريناً للواحد كنت كواضع ما لا يحتاج إليه البتة إلى جانب ما لا بد منه البتة .

وقال : الإنسان له مرتبة واحدة من جهة حده ، وثلاث مراتب من جهة هيئته .

وقال : للقلب آفتان الغم والهم ؛ فالغم يعرض منه النوم ، والهم يعرض منه السهر .

وقال : الحكمة إذا أقبلت خدمت الشهوات العقول ، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات .

وقال : لا تكرهوا أولادكم على آثاركم ، فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم .

وقال : ينبغى أن تغتم بالحياة ، وتفرح بالموت ؛ لأنا نحيا لنموت . ونموت لنحيا .

وقال : قلوب المغرقين فى المعرفة بالحقائق منابر الملائكة ، وبطون المتلذذين بالشهوات قبور الحيوانات الهالكة .

وقال : للحياة « حدان » أحدهما الأمل . والثانى الأجل ؛ فبالأول بقاؤها . وبالآخر فناؤها .

وقال : النفس الناطقة جوهر بسيط ذو سبع قوى يتحرك بها حركة مفردة . وحركات مختلفة .

---

(١) ومرأ الطعام ـ مثلثة الراء ـ مراءة فهو مرئ : هنيء ، حميد المغبة ، بين المرأة ـ كتمرة ـ . وهنأنى ومرأنى ؛ فان أفرد ؛ فأمرانى .

فأما حركتها المفردة فإذا تحركت نحو ذاتها ونحو العقل ، وأما حركاتها المختلفة فإذا تحركت نحو الحواس الخمس .

و « اليونانيون » بنوا ثلاثة أبيات على « طوالع » مقبولة :

أحدها : بيت « بإنطاكية » على جبلها ؛ وكانوا يعظمونه ، ويقربون « القرابين » فيه ، وقد خرب .

والثانى من جملة « الأهرام » التى « بمصر » : « بيت » كانت فيه « أصنام » تعبد ؛ وهى التى نهاهم « سقراط » عن عبادتها .

والثالث : « بيت المقدس » الذى بناه « داود » وأتمه « سليمان » عليهما السلام ، ويقال : إن « سليمان » هو الذى بناه ، و « المجوس » يقولون : إن « الضحاك » بناه ؛ وقد عظمه « اليونانيون » تعظيم « أهل الكتاب » إياه .

٧ — رَأىُ « أفلاطُون » الإلٰهِىّ

« أفلاطون بن أرسطن بن أرسطوقليس » : من « أثينية » ، وهو آخر المتقدمين الأوائل الأساطين ، معروف « بالتوحيد » و « الحكمة » . ولد فى زمان « أردشير بن دارا » فى سنة ست عشرة من ملكه ، وفى سنة ست وعشرين من ملكه كان حدثاً متعلماً يتلمذ « لسقراط » ، ولما اغتيل « سقراط » بالسم ومات : قام مقامه ، وجلس على كرسيه .

وقد أخذ العلم من « سقراط » و « طيماوس » والغريبين : « غريب أثينية » و « غريب الناطس » ؛ وضم إليه « العلوم الطبيعية » و « الرياضية » .

وحكى عنه قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل « أرسطو طاليس » و « طيماوس » و « ثاوفرسطيس » . . . أنه قال : إن للعالم محدثاً ، مبدعاً ، أزلياً ، واجباً بذاته ، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية ، كان فى الأزل ولم يكن فى الوجود

رسم ولا طلل ؛ إلا « مثالا » عند البارى تعالى ، ربما يعبر عنه « بالهيولى » ، وربما يعبر عنه « بالعنصر » ؛ ولعله يشير إلى صور المعلومات فى علمه تعالى.
قال : فأبدع العقل الأول ، وبتوسطه النفس الكلية ؛ [و] قد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة فى المرآة ، وبتوسطهما العنصر.

ويحكى عنه : أن « الهيولى » التى هى موضوع الصور الحسية غير ذلك العنصر.

ويحكى عنه : أنه أدرج الزمان فى المبادىء ؛ وهو « الدهر » وأثبت لكل موجود مشخص فى العالم الحسى : « مثالا » غير مشخص فى العالم العقلى ؛ ويسمى ذلك : « المثل الأفلاطونية » . « فالمبـــادىء الأول » بسائط ، و « المثل » مبسوطات ، و « الأشخاص » مركبات ؛ فالإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول ، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن.
قال : والموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم ، ولا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعاً من المشابهة . قال : ولما كان العقل الإنسانى من ذلك العالم أدرك من المحسوس « مثالا » منتزعا من المادة معقولا ، يطابق « المثال » الذى فى عالم العقل بكليته ، ويطابق الموجود الذى فى عالم الحس بجزئيته.
ولولا ذلك لما كان لما يدركه العقل مطابقا مقابلا من خارج ؛ فما يكون مدركا لشىء يوافق إدراكه حقيقة المدرك.

قال : والعالم عالمان : عالم العقل وفيه « المثل » العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه « الأشخاص » الحسية والصور الجسمانية ؛ كالمرآة المجلوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات فإن الصور فيها مثل الأشخاص ، وكذلك العنصر فى ذلك العالم مرآة لجميع صور هذا العالم يتمثل فيه جميع الصور كلها ؛ غير أن الفرق : أن المنطبع فى المرآة الحسية صور خيالية يرى أنها موجودة تتحرك بحركة الشخص وليس فى الحقيقة كذلك ، وأن المتمثل فى المرآة العقلية صور حقيقية روحانية هى موجودة بالفعل تحرك الأشخاص ولا تتحرك ؛ فنسبة الأشخاص إليها كنسبة

الصور فى المرآة إلى الأشخاص ؛ فلها الوجود الدائم ، ولها الثبات القائم ، وهى تمايز فى حقائقها تمايز الأشخاص فى ذواتها . قال : وإنما كانت هذه الصور موجودة كلية دائمة باقية ؛ لأن كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول الحق ، والصور عنده بلا نهاية ؛ ولو لم تكن الصور معه ـ فى أزليته ـ فى علمه لم تكن لتبق ، ولو لم تكن دائمة بدوامها لكانت تدثر بدثور « الهيولى » ، ولو كانت تدثر مع دثور « الهيولى » لما كانت على رجاء ولا خوف ؛ ولكن لما صارت الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها ، وإنما تبق إذا كانت لها صور عقلية فى ذلك العالم ترجو اللحوق بها وتخاف التخلف عنها .

قال : وإذا اتفقت العقلاء على أن هناك حسا ومحسوسا ، وعقلا ومعقولا ، وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات ، وهى محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ؛ فيجب أن نشاهد بالعقل جميع المعقولات ، وهى غير محدودة ومحصورة بالزمان والمكان ، فتكون « مثلا » عقلية .

ومما يثبته « أفلاطون » ـ موجودات محققة ـ بهذا التقسيم ! قال : إنا نجد النفس تدرك أمور البسائط والمركبات ، ومن المركبات أنواعها وأشخاصها ، ومن البسائط ما هى هيولانية وهى التى تعرى عن الموضوع ، وهى رسوم الجزئيات مثل :

النقطة ، والخط ، والسطح ، والجسم التعليمى .

قال : وهـــذه الأشياء أشياء موجودة بذواتها ؛ وكذلك توابع الجسم ـ مفردة ـ مثل : الحركة ، والزمان ، والمكان ، والأشكال ؛ فإنا نلحظها بأذهاننا بسائط مرة ومركبة مرة أخرى ، ولها حقائق فى ذواتها من غير « حوامل » ولا « موضوعات » . ومن البسائط : ما ليست هى هيولانية مثل : الوجود ، والوحدة ، والجوهر . والعقل يدرك القسمين جميعاً متطابقين عالمين متقابلين : عالم العقل وفيه « المثل العقلية » التى تطابقها الأشخاص الحسية ، وعالم الحس

وفيه المتمثلات الحسية التى تطابقها « المثل العقلية » . فأعيان ذلك العالم آثار فى هذا العالم ، وأعيان هذا العالم آثار فى ذلك العالم ؛ وعليه وضع الفطرة والتقدير ، ولهذا الفصل شرح وتقرير .

وجماعة « المشائين » و « أرسطوطاليس » لا يخالفونه فى إثبات هذا المعنى الكلى ؛ إلا أنهم يقولون : هو معنى فى العقل موجود فى الذهن ؛ والكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الخارج عن الذهن ؛ إذ لا يتصور أن يكون شىء واحد ينطبق على زيد وعلى عمرو وهو فى نفسه واحد .

« وأفلاطون » يقول : ذلك المعنى ـ الذى أثبته فى العقل ـ يجب أن يكون له شىء يطابقه فى الخارج فينطبق عليه ؛ وذلك هو « المثال » الذى فى العقل ، وهو جوهر لا عرض ؛ إذ تصور وجوده لا فى موضوع ، وهو متقدم على الأشخاص الجزئية تقدم العقل على الحس ؛ وهو تقدم ذاتى وشرفى معاً .

وتلك « المثل » هى مبادىء الموجودات الحسية : منها بدأت ، وإليها تعود .

ويتفرع على ذلك أن النفوس الإنسانية ـ التى هى متصلة بالأبدان اتصال تدبير وتصرف ـ : كانت موجودة قبل وجود الأبدان ، وكان لها نحو من أنحاء الوجود العقلى ، وتمايز بعضها عن بعض تمايز الصور المجردة عن المادة بعضها عن بعض . وخالفه فى ذلك تلميذه « أرسطوطاليس » ومن بعده من الحكماء ؛ وقالوا : إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان .

وقد رأيت فى كلام « أرسطوطاليس » ـ كما ستأتى حكايته[1] ـ أنه ربما يميل إلى مذهب « أفلاطون » : فى كون النفوس موجودة قبل وجود الأبدان ؛ إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا ذكره .

وخالفه أيضاً فى حدوث العالم : إن « أفلاطون » يحيل وجود حوادث

---

(١) تفصيل ذلك فى الكلام على أرسطو «المسألة الخامسة» وانظر طبعتنا الأولى صفحة ٨٨٥

لأول لها ؛ لأنك إذا قلت حادث ، فقد أثبت [1][سبق] الأزلية لكل واحد ، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل . قال : وإن صورها لابد وأن تكون حادثة ؛ لكن الكلام فى هيولاها وعنصرها . فأثبت عنصراً قبل وجودها ، فظن بعض العقلاء أنه حكم عليه بالأزلية والقدم ، وهو إذ أثبت « واجب الوجود » لذاته ، وأطلق لفظ « الإبداع » على « العنصر » ؛ فقد أخرجه عن « الأزلية » بذاته ، بل يكون وجوده بوجود « واجب الوجود » كسائر المبادىء التى ليست زمانية ، ولا وجودها ولا حدوثها حدوث زمانى . فالبسائط حدوثها إبداعى غير زمانى ، والمركبات حدوثها — بوسائط البسائط — حدوث زمانى .

وقال : إن العالم لايفسد فساداً كلياً . ويحكى عنه فى سؤاله عن « طيماوس » : ما الشىء الذى لا حدوث له ؟ وما الشىء الحادث وليس بباق ؟ وما الشىء الموجود بالفعل وهو أبدا بحال واحد[ة] ؟ . وإنما يعنى بالأول وجود البارى تعالى ، وبالثانى وجود الكائنات الفاسدات التى لا تثبت على حالة واحدة . وبالثالث وجود المبادىء والبسائط التى لا تتغير . ومن أسئلته : ما الشىء الكائن ولا وجود له ؟ وما الشىء الموجود ولا كون له ؟ .

وإنما يعنى بالأول الحركة المكانية والزمان ؛ لأنه لم يؤهله لاسم الوجود ، ويعنى بالثانى الجواهر العقلية التى هى فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود ؛ إذ لها السرمد والبقاء والدهر .

ويحكى عنه أنه قال : إن « الأسطقسات » لم تزل تتحرك حركة مشوهة مضطربة غير ذات نظام ، وإن البارى تعالى نظمها ورتبها فكان هذا العالم . وربما عبر عن « الأسطقسات » بالأجزاء اللطيفة ، وقيل : إنه عنى بها « الهيولى الأزلية » العارية عن الصور حتى اتصلت الصور والأشكال بها فترتبت وانتظمت .

---

(١) انظر تحقيقنا لهذه الزيادة وضرورتها فى طبعتنا الأولى صفحة ٨٨٦ .

ورأيت فى «رâموز» له أنه قال : إن النفوس كانت فى عالم الذكر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فيه من الروح والبهجة والسرور ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات ، وتستفيد ما ليس لها بذاتها بواسطة القوى الحسية ، فسقطت رياشها قبل الهبوط ، فهبطت حتى يستوى ريشها وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم .

وحكى «أرسطوطاليس» عنه : أنه أثبت «المبادىء» خمسة أجناس : الجوهر ، والاتفاق ، والاختلاف ، والحركة ، والسكون . ثم فسر كلامه فقال : أما الجوهر ؛ فنعنى به الوجود ، وأما الاتفاق ؛ فلأن الأشياء متفقة بأنها من الله تعالى ، وأما الاختلاف ؛ فلأنها مختلفة فى صورها ، وأما الحركة ؛ فلأن لكل شىء من الأشياء فعلا خاصا .

وذلك نوع من الحركة ، لا «حركة النقلة» ، وإذا تحرك نحو الفعل ؛ وفعل ؛ فله «سكون» بعد ذلك لا محالة . قال : وأثبت «البخت» أيضاً [مبدأ] سادساً[1] وهو «نطق عقلى» و «ناموس» لطبيعة الكل ؛ وقال «جرجيس» : إنه «قوة روحانية مدبرة للكل» ؛ وبعض الناس يسميه : «جداً» ؛ وزعم «الرواقيون» : أنه نظام لعلل الأشياء وللأشياء المعلولة .

وزعم بعضهم : أن «علل الأشياء» ثلاثة : المشترى ، والطبيعة ، والبخت .

وقال «أفلاطون» : إن فى العالم طبيعة عامة تجمع الكل ، وفى كل واحد من المركبات طبيعة خاصة ؛ وحد «الطبيعة» بأنها : مبدأ الحركة والسكون فى الأشياء ، أى مبدأ التغير ، وهى قوة سارية فى الموجودات كلها تكون السكنات والحركات بها ؛ فطبيعة الكل محركة الكل . و «المحرك الأول» يجب أن يكون ساكناً ؛ وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له .

---

(١) لفظ «مبدأ» المحصور بين مربعين ــ أو «جنسا» ، الذى يصح أن يحل محله ليتضح المعنى ــ : ساقط من كل المجموعات التى عثرنا عليها ، ولكنا نرجح زيادته .

وحكى « أرسطوطاليس » فى « مقالة الألف الكبرى » من كتاب « ما بعد الطبيعة » : أن « أفلاطون » كان يختلف فى حداثته إلى « أقراطيلوس » ، فكتب عنه ما روى عن « هرقليطس » : أن جميع الأشياء المحسوسة فاسدة ، وأن العلم لا يحيط بها . ثم اختلف بعده إلى « سقراط » وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر فى طبائع المحسوسات وغيرها ، فظن « أفلاطون » أن نظر « سقراط » فى غير الأشياء المحسوسة ؛ لأن « الحدود » ليست للمحسوسات ؛ لأنها إنما تقع على أشياء دائمة كلية ، أعني : الأجناس ، والأنواع . فعند ذلك : سمى « أفلاطون » الأشياء الكلية « صوراً » ؛ لأنها واحدة ، ورأى أن المحسوسات لا تكون إلا بمشاركة الصور . إذاً : كانت « الصور » رسوماً ومثالات لها ، متقدمة عليها . وإنما وضع « سقراط » ، « الحدود » مطلقاً ، لا باعتبار المحسوس وغير المحسوس . و « أفلاطون » ظن أنه وضعها لغير المحسوسات ؛ فأثبتها « مثلا » عامة .

وقال « أفلاطون » فى كتاب « النواميس » : إن الأشياء التى لا ينبغى للإنسان أن يجهلها ؛ منها : أن له صانعاً ، وأن صانعه يعلم أفعاله . وذكر : أن الله تعالى إنما يعرف « بالسلب » ، أي : لا شبيه له ولا مثال ، وأنه أبدع العالم من لا نظام إلى نظام ، وأن كل مركب فهو إلى الانحلال ، وأنه لم يسبق العالم زمان ، ولم يبدع عن شيء .

خ | اختلاف الأوائل فى الإبداع والمبدع والإرادة

ثم إن « الأوائل » اختلفوا فى « الإبداع » و « المبدع » : هل هما عبارتان عن معبر واحد ؟ أم للإبداع نسبة إلى المبدع ونسبة إلى المبدع ؟ وكذلك فى « الإرادة » : إنها المراد ، أم المريد ؟ على حسب اختلاف « متكلمي الإسلام » فى : الخلق ، والمخلوق ، والإرادة : إنها : خلق ، أم مخلوقة ، أم صفة فى الخالق ؟.

قال « أنكساغورس » بمذهب « فلوطرخيس » : إن الإرادة ليست هي غير المراد ، ولا غير المريد ، وكذلك « الفعل » ؛ لأنهما لا صورة لها ذاتية ، وإنما يقومان بغيرهما . فالإرادة : مرة تكون مستبطنة فى المريد ، ومرة ظاهرة فى المراد ؛ وكذلك الفعل .

وأما « أفلاطون » و « أرسطوطاليس » فلا يقبلان هذا القول ، وقالا : إن صورة الإرادة وصورة الفعل قائمتان ، وهما أبسط من صورة المراد ، كالقاطع للشيء هو المؤثر ، وأثره فى الشيء ، والمقطوع هو المؤثر فيه القابل للأثر . فالأثر ليس هو المؤثر ولا المؤثر فيه وإلا انعكس حتى يكون المؤثر هو الأثر والمؤثر فيه هو الأثر ، وهو محال ؛ فصورة المبدع فاعلة ، وصورة المبدع مفعولة ، وصورة الإبداع متوسطة بين الفاعل والمفعول .

فللفعل : صورة ، وأثر ؛ فصورته من جهة المبدع ، وأثره من جهة المبدع . والصورة من جهة المبدع فى حق البارى تعالى ليست زائدة على ذاته حتى يقال صورة إرادة ، وصورة بارى مفترقتان ؛ بل هى حقيقة واحدة .

وأما « برمنيدس » الأصغر ؛ فإنه أجاز قولهم فى الإرادة ، ولم يجزه فى الفعل ، وقال : إن الإرادة تكون بلا توسط من البارى تعالى ؛ فجائز ما وصفوه . وأما الفعل فيكون بتوسط منه ، وليس ما هو بلا توسط كالذى يكون بتوسط ؛ بل الفعل - قط - لن يتحقق إلا بتوسط الإرادة ، ولا ينعكس .

وأما « الأولون » مثل : « تاليس » ، و « أنبدقليس » ؛ فقد قالوا « الإرادة » من جهة المبدع هى المبدع ، ومن جهة المبدَع هى المبدَع . وفسروا هذا ؛ بأن الإرادة من جهة الصورة هى المبدع ، ومن جهة الأثر هى المبدَع . ولا يجوز أن يقال إنها من جهة الصورة هى المبدَع ؛ لأن صورة الإرادة عند المبدع قبل أن يبدع ؛ فغير جائز أن تكون ذات صورة الشيء الفاعل هى المفعول ، بل من جهة أثر ذات الصورة هى المفعول . ومذهب «أفلاطون» و«أرسطوطاليس» هذا بعينه. وفى الفصل انغلاق

الباب الثانى : الحكماء الأصول

١ — الحُكَماء الأُصُول } الذين هم من القدماء ؛ إلا أنا لم نجد لهم رأياً فى المسائل المذكورة غير حكم مرسلة عملية أوردناها ؛ لئلا تشذ مذاهبهم عن القسمة ، ولا يخلو « الكتاب » عن تلك الفوائد .

ب — فمنهم « الشعراء » ؛ الذين يستدلون بشعرهم . وليس « شعرهم » على « وزن » و « قافية » ، ولا الوزن والقافية ركن فى الشعر عندهم ؛ بل الركن فى الشعر [عندهم] إيراد المقدمات المخيلة فحسب . ثم قد يكون الوزن والقافية معينين فى التخييل . فإن كانت المقدمة التى نوردها فى القياس الشعرى مخيلة فقط تمحض القياس شعريا ، وإن انضم إليها قول إقناعى تركبت المقدمة من معنيين شعرى وإقناعى ، وإن كان الضميم إليه قولا يقينياً تركبت المقدمة من شعرى وبرهانى .

ومنهم « النساك » ؛ ونسكهم وعبادتهم عقلية لا شرعية ، ويقتصر ذلك على تهذيب النفس عن الأخلاق الذميمة ، وسياسة « المدينة الفاضلة » ، التى هى الجنة الإنسانية .

ح — وربما وجدنا لبعضهم رأياً فى بعض المسائل المذكورة ؛ أعنى : المبدع ؛ والإبداع ، وأنه عالم ، وأن أول ما أبدعه ماذا ؟ وأن « المبادىء » كم هى ؟ وأن « المعاد » كيف يكون ؟ . وصاحب الرأى الموافق الأوائل المذكورين أوردنا اسمه ، وذكرنا مقالته ؛ وإن كانت كالمكررة . نبتدىء بهم ، ونجعل « فلوطرخيس » مبدأ آخر .

١ — رَأىُ فُلوطَرْخِيس

قيل إنه أول من شهر بالفلسفة . ونسبت إليه الحكمة . تفلسف « بمصر » .

ثم سار إلى « ملطية » وأقام بها . وقد يعد من « الأساطين » .

قال : إن البارى تعالى لم يزل بالأزلية التى هى « أزلية الأزليات » ، وهو مبدع فقط . وكل مبدَع ظهرت صورته فى « حد الإبداع » فقد كانت صورته عنده ، أى كانت معلومة له . فالصور عنده بلا نهاية ؛ أى المعلومات بلا نهاية .

قال : ولو لم تكن الصور عنـــده ومعه لما كان إبداع ، ولا بقاء للمبدَع ، ولو لم تكن باقية دائمة لكانت تدثر بدثور الهيولى ، ولو كان ذلك كذلك لارتفع الرجاء والخوف ؛ ولكن لما كانت الصور باقية دائمة ، ولها الرجاء والخوف : كان ذلك دليلا على أنها لا تدثر ، ولما عدل عنها « الدثور » ، ولم يكن له قوة عليها : كان ذلك دليلا على أن الصور أزلية فى علمه تعالى . قال : ولا وجه إلا القول بأحد الأقوال : إما أن يقال : البارى تعالى لا يعلم شيئاً البتة ؛ وهذا من المحال الشنيع ، وإما أن يقال : يعلم بعض الصور دون بعض ؛ وهذا من النقص الذى لا يليق بكمال الجلال ، وإما أن يقال : يعلم جميع الصور والمعلومات ؛ وهذا هو الرأى الصحيح .

ثم قال : إن أصل المركبات هو « الماء » ؛ فإنه إذا تخلخل صافياً وجد ناراً . وإذا تخلخل وفيه بعض الثقل صار هواء ، وإذا تكاثف تكاثفاً مبسوطا بالغاً صار أرضاً .

وحكى « فلوطرخيس » أن « هرقليطس » زعم أن الأشياء إنما انتظمت « بالبخت » ، وجوهر « البخت » هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى . والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢ — رَأْىُ أكْسَنُوفانِس

كان يقول : إن « المبدع الأول » هو « آنية » أزلية دائمة ديمومة القدم : لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية ؛ مبدع كل صفة وكل نعت نطق وعقلى .

فإذا كان هذا هكذا ؛ فقولنا : إن صور ما فى هذا العالم المبدعة لم تكن عنده ، أو كانت ، أو كيف أبدع ؟ ولم أبدع ؟ ... محال ، لأن العقل مبدَع ، والمبدع مسبوق بالمبدع، والمسبوق لا يدرك السابق أبداً ، فلا يجوز أن يصف المسبوق السابق . بل نقول : إن المبدع أبدع كيفما أحب وكيفما شاء ؛ فهو « هو » ولا شيء معه . قال : وهذه الكلمة أعنى : هو ولا شيء بسيطاً ولا مركبا معه ، وهو يجمع كل ما نطلبه من العلم ؛ لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، فقد نفيت عنه : أزلية الصورة والهيولى ، وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط .

ومن قال إن الصور أزلية مع « آنيته » فليس « هو » فقط ، بل هو وأشياء كثيرة، فليس هو مبدع للصور ؛ بل كل صورة إنما أظهرت ذاتها ، فعند إظهارها ذاتها ظهرت هذه العوالم . . . وهذا أشنع ما يكون من القول .

وكان « تيرس » و « القادميون » يقولان : ليست أوائل البتة ، ولا معقول قبل المحسوس بحال ، بل مثل بدعة الأشياء مثل الذى يفرخ من ذاته بلا حدث ولا فعل ظهر ، فلا يزال يخرجه من القوة إلى الفعل حتى يوجد ، فيكمل ، فنحسه وندركه ؛ وليس شيء معقول البتة . والعالم دائم لا يزول ولا يفنى ؛ فإن المبدع لا يجوز أن يفعل فعلا يدثر إلا وهو داثر مع دثور فعله ، وذلك محال .

٣ — رَأْىُ « زِينُون » الأَكْبَرَ

زينُون الأَكْبر ابن « ماوس » : من أهل « قنطس » .

كان يقول : إن المبدع الأول كان فى علمه صورة إبداع كل جوهر ، وصورة دثور كل جوهر ؛ فإن علمه غير متناه ، والصور التى فيه من حيث الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية . فالعوالم تتجدد فى كل حين وفى كل دهر ؛ فما كان منها مشاكلا لنا أدركنا حدود وجوده

ودثوره بالحواس والعقل ، وما كان غير مشاكل لنا لم ندركه . إلا أنه ذكر وجه التجدد ، فقال : إن الموجودات باقية دائرة : أما بقاؤها فبتجدد صورها ، وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى. وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معاً .

وقال أيضاً : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء ، فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها : بقاؤها ، ودثورها : فى علم البارى تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً ، وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ؛ لأن بقاءها على هذه الحال أفضل . والبارى تعالى قادر على أن يفنى العوالم يوما ما إن أراد . وهذا الرأى قد مال إليه الحكماء المنطقيون الجدليون ، دون الإلهيين .

وحكى « فلوطرخيس » أن « زينون » كان يزعم أن الأصول هى الله عز وجل والعنصر فقط ، فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل .

حكمة { قال : أكثروا من الإخوان ، فإن بقاء النفوس ببقاء الإخوان ، كما أن شفاء الأبدان بالأدوية .

وقيل : رأى « زينون » فتى على شاطىء البحر محزوناً يتلهف على الدنيا ؛ فقال له : يا فتى ! ما يلهفك على الدنيا ؟ لو كنت فى غاية الغنى وأنت راكب لجة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق: كانت غاية مطلوبك النجاة وتفوت كل ما فى يدك ؟ قال : نعم ، قال : لو كنت ملكا على الدنيا وأحاط بك من يريد قتلك : كان مرادك النجاة من يده [وتفوت كل ملكك] ؟ قال : نعم ، قال : فأنت الغنى ، وأنت الملك الآن ؛ فتسلى الفتى .

وقال لتلميذه : كن بما تأتى من الخير مسروراً ، وبما تجتنب من الشر محبوراً .

وقيل له : أى الملوك أفضل : ملك اليونانيين، أم ملك الفرس ؟ قال : من ملك غضبه وشهوته .

وسئل بعد أن هرم : ما حالك ؟ قال : هو ذا أموت قليلا قليلا على مهل .

وقيل له : إذا مت ! من يدفنك ؟ . قال : من يؤذيه نتن جيفتى .

وسئل : ما الذى يهرم ؟ قال : الغضب والحسد ، وأبلغ منهما الغم .

وقال : الفلك تحت تدبيرى .

ونعى إليه ابنه فقال : ما ذهب ذلك على ؛ إنما ولدت ولداً يموت ، وما ولدت ولداً لا يموت .

وقال : لاتخف موت البدن ، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس . فقيل له : لم قلت خف موت النفس ، والنفس الناطقة عندك لا تموت ؟ فقال : إذا انتقلت النفس الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمية ـ وإن كان جوهرها لا يبطل ـ فقد ماتت من العيش العقلى .

وقال : أعط الحق من نفسك ، فإن الحق يخصمك إن لم تعطه حقه .

وقال : محبة المال وتد الشر ، لأن سائر الآفات تتعلق بها ، ومحبة الشرف وتد العيوب ، لأن سائر العيوب متعلقة بها .

وقال : أحسن مجاورة النعم فتنعم بها ، ولا تسىء بها فتسىء بك .

وقال : إذا أدركت الدنيا الهارب منها جرحته ، وإذا أدركها الطالب لها قتلته .

وقيل له ـ وكان لا يقتنى إلا قوت يومه ـ : إن الملك يبغضك فقال : وهل يحب الملك من هو أغنى منه ؟ .

وسئل : بأى شىء يخالف الناس فى هذا الزمان البهائم ؟ قال : بالشرور .

قال : وما رأينا العقل ـ قط ـ إلا خادماً للجهل ؛ وفى رواية « للسجزى » إلا خادما للجد[1] ، والفرق بينهما ظاهر ؛ فإن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل : استخدمه الجهل ، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلى : كان الجد مستخدما للعقل ، ويعظم « جد » الإنسان ما يعقل ، وليس يعظم العقل ما يجد ؛ ولهذا ! خيف على صاحب الجد ما لم يخف على صاحب

---

(١) « الجد » بفتح الجيم وتشديد الدال هو : الحظ والبخت والحظوة والرزق والعظمة .

العقل . والجد : أصم ، أخرس ، لا يفقه ، ولا ينقه ؛ وإنما هو : ريح تهب ، وبرق يلمع ، ونار تلوح ، وصحو يعرض ، وحلم يمتع . وهذا اللفظ أولى ؛ فإنه عمم الحكم فقال ما رأينا العقل قط ، وقد يعرض للعقل أن يرى ولا يستخدمه الجهل ، وذلك هو الأكثر .

وقال « زينون » : فى الجرادة خلقة سبعة جبابرة : رأسها رأس فرس ، وعنقها عنق ثور ، وصدرها صدر أسد ، وجناحاها جناحا نسر ، ورجلاها رجلا جمل ، وبطنها بطن عقرب ، وذنبها ذنب حية. هكذا ذكره « زينون » .

٤ — رَأىُ « دِيمُقْرِيطِيس » وشيعته

كان يقول فى المبدع الأول : إنه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ؛ بل « الأخلاط الأربعة » ، وهى « الأسطقسات » : أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ، وأما المركبة فإنها كونت دائمة داثرة ؛ إلا أن ديمومتها بنوع ، ودثورها بنوع . ثم إن العالم بجملته باق غير داثر ؛ لأنه ذكر أن هذا العالم متصل بذلك العالم الأعلى ؛ كما أن عناصر هذه الأشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها . والعناصر وإن كانت تدثر فى الظاهر ، فإن صفوها من الروح البسيط الذى فيها ؛ فإذا كان كذلك فليس يدثر إلا من جهة الحواس ، فأما من نحو العقل فإنه ليس يدثر ، فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه ، وصفوه متصل بالعوالم البسيطة . وإنما شنع عليه الحكماء من جهة قوله : إن أول مبدع هو العناصر ، وبعدها أبدعت البسائط الروحانية ؛ فهو يرتقى من الأسفل إلى الأعلى ، ومن الأكدر إلى الأصفى .

* * *

ومن شيعته : « فليوخوس » ؛ إلا أنه خالفه فى المبدع الأول ، وقال بقوله

سائر الحكماء ، غير أنه قال : إن المبدع الأول هو مبدع الصورة فقط دون الهيولى ؛ فإنها لم تزل مع المبدع .

فأنكروا عليه وقالوا : إن الهيولى لو كانت أزلية قديمة : لما قبلت الصور ، ولما تغيرت من حال إلى حال ، ولما قبلت فعل غيرها ؛ إذ الأزلى لا يتغير . وهذا الرأى مما كان يعزى إلى « أفلاطون » الإلهى ، والرأى فى نفسه مزيف ، والعزوة إليه غير صحيحة . ومما نقل عن « ديمقريطيس » و « زينون الأكبر » و « فيثاغورس » أنهم كانوا يقولون : إن البارى تعالى متحرك بحركة فوق هذه الحركة الزمانية . وقد أشرنا إلى المذهبين ، وبينا المراد بإضافة الحركة والسكون إلى الله تعالى . ونزيده شرحا من احتجاج كل فريق على صاحبه .

قال أصحاب السكون : إن الحركة لا تكون أبداً إلا ضد السكون ، والحركة لا تكون إلا بنوع زمان إما ماض وإما مستقبل ، والحركة لا تكون إلا مكانية [إما] منتقلة وإما مستوية ؛ ومن المستوية تكون الحركة المستقيمة ، والحركة المعوجة ؛ و« المكانية » تكون مع الزمان ، فلو كان البارى تعالى متحركاً ؛ لكان داخلا فى الدهر والزمان .

قال أصحاب الحركة : إن حركته أعلى من جميع ما ذكرتموه ، وهو مبدع الدهر والمكان ، وإبداعه ذلك هو الذى يعنى بالحركة . والله أعلم .

٥ — رَأْىُ فَلاسِفَة أَقَادِيمَا (١)

كانوا يقولون : إن كل مركب ينحل ، ولا يجوز أن يكون مركباً من جوهرين

(١) وقد أنشأ هذه « الأقاديما » أفلاطون سنة ٣٨٧ قبل ميلاد المسيح ، وجعلها مدرسة جامعة ، وجمعية دينية علمية أدبية ، ونزل لها عن الأبنية ومحتوياتها ، وظل يعلم فيها أربعين سنة جميع فروع المعرفة ، وكان تحت رئاسته فيها علماء متخصصون كل فى مادته .. . ولما كانت تطل على « بستان أكاديموس » الشهير فى « أثينا » سميت بالأكاديمية أو « الأقاديما » .

متفقين فى جميع الجهات ، وإلا فليس بمركب ؛ فإذا كان هذا هكذا ، فلا محالة أنه إذا انحل المركب رحل كل جوهر فاتصل بالأصل الذى كان منه ؛ فما كان منها بسيطاً روحانياً لحق بعالمه الروحانى البسيط ، والعالم الروحانى باق غير داثر ؛ وما كان منها جاسيا غليظا [١] لحق بعالمه أيضا ، وكل جاس إذا انحل فإنما يرجع حتى يصل إلى ألطف من كل لطيف فإذا لم يبق من اللطافة شىء اتحد باللطيف الأول المتحد به ، فيكونان متحدين إلى الأبد . وإذا اتحدت الأواخر بالأوائل ، وكان الأول هو أول مبدع ليس بينه وبين مبدعه جوهر آخر متوسط ، فلا محالة أن ذلك المبدع الأول متعلق بنور مبدعه ؛ فيبقى خالداً دهر الدهور . وهذا الفصل أيضاً قد نقل [عنهم] وهو يتعلق بالمعاد ، لا بالمبدأ وهؤلاء يسمون : مشائى أقاديما [٢] وأما « المشاءون » المطلق ؛ فهم . أهل « لوقيون » [٣] وكان « أفلاطون » يلقن الحكمة ماشياً ؛ تعظيما لها ، وتابعه على ذلك « أرسطو طاليس » ؛ . ويسمى هو وأصحابه : « المشائين » . و « أصحاب الرواق » هم « أهل المظال » . وكان « لأفلاطون » تعليمان : تعليم « كليس » ؛ وهو الروحانى الذى لا يدرك بالبصر ولكن بالفكر اللطيف ، وتعليم « كأيس » ؛ وهو « الهيولانيات » . والله الموفق للصواب .

---

(١) جسا الشىء يجسو [كدعا يدعو] جسوا [بضمتين وتسديد الواو] : إذا يبس ، وصلب .

(٢) وقد كان « أفلاطون » يعلم الحكمة ويتدارس الفلسفة ماشياً فى تلك الأكاديمية التى أنشأها بأثينا ، ومن حوله تلاميذه ، وقد نهج بعض هؤلاء التلاميذ منهج أستاذهم فى تدارس الفلسفة والحكمة مشائين أيضاً ؛ فسموا : مشائى أقاديما .

(٣) « لوقيون » : اسم للعب رياضى فى « أثينا » أنشأ به « أرسطوطاليس » مدرسته لما عاد إلى أثينا سنة ٣٣٥ قبل ميلاد المسيح عليه السلام ، وقد سجل أرسطو هذه المدرسة باسم « ثاو فراسطوس » صديقه وتلميذه والذى جلس على كرسى الفلسفة من بعده ، وكان من عادة أرسطو طاليس أن يلجأ إلى ممشى بجانب الملعب ، فيحضر إليه التلاميذ هناك ، فيلقى عليهم دروسه وهو يتمشى ، وهم يسيرون من حوله ، فأطلق عليه هو وأتباعه : «المشاءون» .

٦ — رَأْىُ « هِرَقْلَ » الحكيم

كان يقول : إن البارى تعالى هو «النور الحق» الذى لايدرك من جهة عقولنا ؛ لأنها أبدعت من ذلك النور الأول الحق ؛ وهو اسم الله حقاً ، وهو اسم الله « باليونانية » حقاً .

إنها تدل عليه ، إنه مبدع الكل . وهذا الاسم عندهم شريف جداً .

وكان يقول : إن بدء الخلق ، وأول شىء أبدع ، والذى هو أول لهذه العوالم ، هو المحبة ، والمنازعة . ووافق فى هذا الرأى « أنبادقليس » حيث قال : الأول الذى أبدع هو المحبة والغلبة .

وقال « هرقل » : السماء كرة متحركة من ذاتها ، والأرض مستديرة ساكنة جامدة بذاتها ؛ والشمس حللت كل ما فيها من الرطوبة ، فاجتمعت فيها ، فصار البحر ؛ والذى حجرت الشمس ونفذت فيه حتى لم تذر فيه شيئاً من الرطوبة صار منه : الحصى ، والحجارة ، والجبل ؛ وما لم تنفذ فيه الشمس أكثر ، ولم تنزع عنه الرطوبة كلها ، فهو التراب .

وكان يقول : إن السماء فى النشأة الأخرى تصير بلا كواكب ؛ لأن الكواكب تهبط سفلا حتى تحيط بالأرض وتلتهب ، فيصير متصلا بعضها ببعض ، حتى تكون كالدائرة حول الأرض ؛ وإنما يهبط منها ما كان من أجزائها ناراً محضة ، ويصعد منها ما كان نورا محضا ؛ فتبقى النفوس الشريرة الدنسة الخبيثة فى هذا العالم الذى أحاط به النار إلى الأبد فى عقاب السرمد ، وتصعد النفوس الشريفة الخالصة الطيبة إلى العالم الذى تمحض نوراً وبهاء وحسناً فى ثواب السرمد . وهناك : الصور الحسان لذات للبصر ، والألحان الشجية لذات للسمع ؛ ولأنها أبدعت بلا توسط مادة وتركب « أسطقسات » فهى : جواهر ، شريفة ، روحانية ، نورانية . وقال : إن البارى تعالى يمسح تلك الأنفس فى كل دهر مسحة ، فيتجلى لها حتى

تنظر إلى نوره المحض الخارج من جوهره الحق ؛ فحينئذ يشتد عشقها ، وشوقها ، ونورها ، ومجدها . فلا تزال كذلك دائما أبد الآبد .

٧ — رأى « أبِيقُورُس »

خالف الأوائل فى الأوائل . قال ، المبادىء اثنان : الخلاء ، والصورة ؛ أما الخلاء فكان فارغ ، وأما الصورة فهى فوق المكان والخلاء ، ومنها أبدعت الموجودات وكل ما كون منها فإنه ينحل إليها ، فمنها المبدأ ، وإليها المعاد .

وربما يقول : الكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا جزاء ، بل كلها تضمحل وتدثر . والإنسان كالحيوان مرسل مهمل فى هذا العالم .

والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسنا فيرد عليها سرور وفرح ، وإن فعلت شراً وقبيحا فيرد عليها حزن وترح . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى ، وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى... بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها .

وتبعه جماعة من « التناسخية » على هذا الرأى .

٨ — حِكَمُ « سُولُون » الشاعر

وكان عند الفلاسفة من « الأنبياء » العظام بعد « هرمس » وقبل « سقراط » ، وأجمعوا على تقديمه والقول بفضائله .

قال « سولون » لتلميذه : تزود من الخير وأنت مقبل ، خير لك من أن تتزود [منه] وأنت مدبر .

وقال : من فعل خيراً فليجتنب ما خالفه ، وإلا دعى شريرا .

وقال : إن أمور الدنيا : حق ، وقضاء ؛ فمن أسلف فليقض ، ومن قضى فقد وفى .

وقال : إذا عرضت لك فكرة سوء فادفعها عن نفسك ، ولا ترجع باللائمة على غيرك ؛ لكن لم رأيك بما أحدث عليك .

وقال : إن فعل الجاهل فى خطابه أن يذم غيره ، وفعل طالب الأدب أن يذم نفسه ، وفعل الأديب أن لا يذم نفسه ولا غيره .

وقال : إذا انكب « الدن » ، وأريق الشراب ، وانكسر الإناء ... فلا تغتم ؛ بل قل : كما أن الأرباح لا تكون إلا فيما يباع ويشترى ، كذلك الخسرانات لا تكون إلا فى الموجودات ، فانف الغم والخسارة عنك ؛ فإن لكل ثمنا ، وليس يجىء بالمجان .

وسئل : أيما أحمد فى الصبا : الحياء ، أم الخوف ؟ قال : الحياء ؛ لأن الحياء يدل على العقل والخوف يدل على المقة والشهوة .

وقال لابنه : دع المزاح ؛ فإن المزاح لقاح الضغائن .

وسأله رجل ، فقال : هل ترى أن أتزوج ، أم أدع ؟ قال: أى الأمرين فعلت ندمت عليه .

وسئل : أى شىء أصعب على الإنسان ؟ قال : أن يعرف عيب نفسه ، وأن يمسك عما لا ينبغى أن يتكلم به .

ورأى رجلا عثر ؛ فقال له : لأن تعثر برجلك خير من أن تعثر بلسانك .

وسئل : ما الكرم ؟ فقال : النزاهة عن المساوىء .

وسئل : ما الحياة ؟ فقال : التمسك بأمر الله تعالى .

وسئل : ما النوم ؟ فقال : النوم موتة خفيفة . والموت نومة طويلة .

وقال : ليكن اختيارك من الأشياء حديثها . ومن الإخوان أقدمهم .

وقال : أنفع العلم ما أصابته الفكرة ، وأقله نفعاً ماقته بلسانك .

وقال : ينبغى أن يكون للمرء : حسن الشكل فى صغره . وعفيفاً عند إدراكه .

وعدلا فى شبابه ، وذا رأى فى كهولته ، وحافظاً للستر عند الفناء ؛ حتى لا تلحقه الندامة .

وقال : ينبغى للشاب أن يستعد لشيخوخته مثل مايستعد الإنسان للشتاء من البرد الذى يهجم عليه .

وقال : يابنى ! احفظ الأمانة تحفظك ، وصنها حتى تصان .

وقال : جوعوا إلى الحكمة ، واعطشوا إلى عبادة الله تعالى ؛ قبل أن يأتيكم المانع منهما .

وقال لتلامذته : لا تكرموا الجاهل فيستخف بكم ، ولا تتصلوا بالأشرار فتعدوا فيهم ، ولا تعتمدوا الغنى إن كنتم تلامذة الصدق ، ولا تهملوا أمر أنفسكم فى أيامكم ولياليكم ، ولا تستخفوا بالمساكين فى جميع أوقاتكم .

وكتب إليه بعض الحكماء يستوصفه أمر عالمى العقل والحس ؛ فقال : أما عالم العقل فدار ثبات وثواب ، وأما عالم الحس فدار بوار وغرور .

وسئل : مافضل علمك على علم غيرك ؟ قال : معرفتى بأن علمى قليل .

وقال : أخلاق محمودة وجدتها فى الناس ؛ إلا أنها إنما توجد فى قليل : صديق يحب صديقه غائبا كمحبته حاضراً ، وكريم يكرم الفقراء كما يكرم الأغنياء ، ومقر بعيوبه إذا ذكرت ، وذاكر يوم نعيمه فى يوم بؤسه ويوم بؤسه فى يوم نعيمه ، وحافظ لسانه عند غضبه . وآمر بالمعروف دائماً .

٩ — حِكَمُ « أُومِيرُوس » الشاعر

وهو من الكبار القدماء ، الذى يجريه « أفلاطون » و « أرسطوطاليس » فى أعلى المراتب . ويستدل بشعره ؛ لما كان يجمع فيه من إتقان المعرفة ، ومتانة الحكمة ، وجودة الرأى ، وجزالة اللفظ . فمن ذلك قوله : « لاخير فى كثرة الرؤساء » ،

وهذه كلمة وجيزة تحتها معان شريفة ، لما فى كثرة الرؤساء من الاختلاف الذى يأتى على حكمة الرئاسة بالإبطال ، ويستدل بها أيضاً فى « التوحيد » ؛ لما فى كثرة الآلهة من المخالفات التى تكرعلى حقيقة الإلهية بالإفساد. وفى الحكمة : لو كان أهل بلد كلهم رؤساء ؛ لما كان رئيس البتة ، ولو كان أهل بلد كلهم رعية ؛ لما كانت رعية البتة .

ومِن حِكَمِه } قال : إنى لأعجب من الناس ! إذ كان يمكنهم الاقتداء بالله تعالى فيدعون ذلك إلى الاقتداء بالبهائم ! ؛ قال له تلميذه : لعل هذا إنما يكون لأنهم قد رأوا أنهم يموتون كما تموت البهائم ؟ ، فقال له : بهذا السبب يكثر تعجبي منهم ! من قبل أنهم يحسون بأنهم لابسون بدناً ميتاً ولا يحسبون أن فى ذلك البدن « نفساً » غير ميتة .

وقال : من يعلم أن الحياة لنا مستعبدة ، والموت معتق مطلق . . . آثر الموت على الحياة .

وقال : « العقل » نحوان : طبيعى ، وتجريبى ؛ وهما مثل الماء والأرض ، وكما أن النار تذيب كل صامت وتخلصه وتمكن من العمل فيه ؛ كذلك العقل يذيب الأمور ويخلصها ويفصلها ويعدها للعمل . ومن لم يكن لهذين النحوين فيه موضع فإن خير أموره له قصر العمر .

وقال : إن الإنسان الخير أفضل من جميع ما على الأرض ، والإنسان الشرير أخس وأوضع من جميع ما على الأرض .

وقال : لِنْ : تنبل ، واحلم : تعز ، ولا تكن معجباً : فتمتهن ، واقهر شهوتك ؛ فإنَ الفقير من انحط إلى شهواته .

وقال : الدنيا دار تجارة ، والويل لمن تزوّد عنها الخسارة .

وقال : الأمراض ثلاثة أشياء : الزيادة والنقصان فى الطبائع الأربع ،

وما تهيجه الأحزان ، فشفاء الزائد والناقص فى الطبائع الأدوية ، وشفاء ما تهيجه الأحزان كلام الحكماء والإخوان .

وقال : العمى خير من الجهل ، لأن أصعب ما يخاف من العمى التهور فى بئر ينهد منه الجسد ، والجهل يتوقع منه هلاك الأبد .

وقال : مقدمة المحمودات الحياء ، ومقدمة المذمومات القحة .

وقال « إيراقليطس » : إن « أوميروس » الشاعر لما رأى تضاد الموجودات دون فلك القمر قال : ياليته هلك التضاد من هذا العالم ، ومن الناس ، والسادة ، يعنى النجوم ، واختلاف طبائعها ، وأراد بذلك أن يبطل التضاد والاختلاف حتى يكون هذا العالم المتحرك المنتقل داخلا فى العالم الساكن الدائم الباقى .

ومن مذهبه : أن « بهرام » - يعنى المريخ - واقع « الزهرة » ، فتولدت من بينهما طبيعة هذا العالم .

وقال : إن « الزهرة » علة التوحد والاجتماع ، و « بهرام » علة التفرق والاختلاف ، والتوحد ضد التفرق ، فلذلك صارت « الطبيعة » ضداً : تركب . وتنقص ، وتوحد ، وتفرق .

وقال : « الحظ » شىء أظهره العقل بوســاطة العلم . فلما قابل النفس عشقته بالعنصر . . . هذه حكمه

وأما مقطعات أشعاره ، فمنها : قال: ينبغى للإنسان أن يفهم الأمور الإنسانية. إن الأدب للإنسان ذخر لا يسلب . ارفع من عمرك ما يحزنك . إن أمور العالم تعلمك العلم . إن كنت ميتاً فلا تحفر عداوة من لا يموت . كل ما يختار فى وقته يفرح به . إن الزمان يبين الحق وينيره . اذكر نفسك أبداً : أنك إنسان . إن كنت إنساناً فافهم كيف تضبط غضبك . إذا نالتك مضرة فاعلم أنك كنت أهلها . اطلب رضاء كل أحد ، لا رضاء نفسك فقط . إن الضحك فى غير وقته هو ابن عم البكاء . إن الأرض تلد كل شىء ثم تسترده. إن الرأى من الجبان جبان.

انتقم من الأعداء نقمة لا تضرك . كن حسن الجرأة ولا تكن متهوراً . إن كنت ميتاً ، فلا تذهب مذهب من لا يموت . إن أردت أن تحيا فلا تعمل عملا يوجب الموت . إن الطبيعة كونت الأشياء بإرادة الرب تعالى . من لا يفعل شيئاً من الشر فهو إلهي . آمن بالله ، فإنه يوفقك فى أمورك . إن مساعدة الأشرار على أفعالهم كفر بالله . إن المغلوب من قاتل الله والبخت . اعرف الله ، واعقل الأمور الإنسانية . إذا أراد الله خلاصك عبرت البحر على البادية . إن العقل الذى يناطق الله لشريف . إن قوام السنة بالرئيس . إن لفيف الناس وإن كانت لهم قوة فليس لهم عقل. إن السنة توجب كرامة الوالدين مثل كرامة الإله. رأيي : أن والديك آلهة لك . إن الأب هو من ربى لا من ولد . إن الكلام فى غير وقته يفسد العمر كله . إذا حضر « البخت » تمت الأمور . إن سنن الطبيعة لا تعلم . إن اليد تغسل اليد ، والأصبع الأصبع . ليكن فرحك بما تدخره لنفسك دون ما تدخره لغيرك ، يعنى بالمدخر لنفسه العلم والحكمة ، وبالمدخر لغيره المال .

وقال : الكرم يحمل ثلاثة عناقيد : عنقود الالتذاذ ، وعنقود الشكر . وعنقود الشيم . خير أمور العالم الحسى أوساطها ، وخير أمور العالم العقلى أفضلها .

وقيل : إن وجود الشعر فى أمة « يونان » كان قبل الفلسفة ، وإنما أبدعه « أوميروس » . و « تاليس » كان بعده بثلاثمائة واثنتين وثمانين سنة . وأول فيلسوف كان منهم : فى سنة تسعمائة وإحدى وخمسين من وفاة موسى عليه السلام . وهذا ما أخبر به « كورفس » فى كتابه ، وذكر « فورفوريوس » أن « تاليس » ظهر فى سنة ثلاث وعشرين ومائة من ملك « بختنصر » .

١٠ — حِكَمُ بُقرَاط

بقراط ﴿ واضع « الطب » . الذى قال بفضله الأوائل والأواخر . وكان أكثر حكته فى الطب وشهرته به ، فبلغ خبره إلى « بهمن ابن اسفنديار بن كشتاسب » ؛ فكتب إلى « فيلاطس » ملك « قوه » ـ وهو بلد من بلاد اليونانيين ـ يأمر بتوجيه « بقراط » إليه ، وأمر له بقناطير من الذهب ، فأبى ذلك ، وتأبى عن الخروج إليه ضناً بوطنه وقومه . وكان لا يأخذ على المعالجة أجرة من الفقراء وأوساط الناس ؛ وقد شرط أن يأخذ من الأغنياء أحد ثلاثة أشياء : طوقاً ، أو إكليلا ، أو سواراً ... من ذهب .

فمن حِكَمِه ﴿ أن قال : استهينوا بالموت ؛ فإن مرارته فى خوفه .
وقيل له : أى العيش خير ؟ قال : الأمن مع الفقر ، خير من الغنى مع الخوف .

وقال : الحيطان والبروج لا تحفظ المدن ، ولكن تحفظها آراء الرجال وتدبير الحكماء .

وقال : يداوى كل عليل بعقاقير أرضه ؛ فإن الطبيعة متطلعة إلى هوائها ، ونازعة إلى غذائها .

ولما حضرته الوفاة قال : خذوا « جامع العلم » منى : من كثر نومه ، ولانت طبيعته ، ونديت جلدته . . . طال عمره .

وقال : الإقلال من الضار خير من الإكثار من النافع .

وقال : لو خلق الإنسان من طبيعة واحدة لما مرض ؛ لأنه لم يكن هناك شىء يضادها فيمرض .

ودخل على عليل فقال له : أنا ، والعلة ، وأنت ؛ فإن أعنتنى عليها بالقبول

لما تسمع مني : صرنا اثنين ، وانفردت العلة ، فقوينا عليها ؛ والاثنان إذا اجتمعا على واحد غلباه .

وسئل : ما بال الإنسان أثور ما يكون بدنه إذا شرب الدواء ؟ ، قال : مثل ذلك مثل البيت ؛ أكثر ما يكون غباراً إذا كنس .

وحديث ابن الملك : أنه عشق جارية من حظايا أبيه فنهك بدنه واشتدت علته ، فأحضر « بقراط » ، فجس نبضه ، ونظر إلى تفسرته[1] ، فلم ير أثر علة ؛ فذاكره حديث العشق ، فرآه يهش لذلك ويطرب ، فاستخبر الحال من « حاضنته » فلم يكن عندها خبر ، وقالت : ما خرج قط من الدار ، فقال « بقراط » للملك : مر « رئيس الخصيان » بطاعتي ، فأمره بذلك ، فقال : أخرج علىّ النساء ، فخرجن ، وبقراط واضع أصبعه على نبض الفتى ؛ فلما خرجت « الحظية » اضطرب عرقه ، وطار قلبه ، وحارّ طبعه ، فعلم بقراط أنها المعينة لهواه ؛ فصار بقراط إلى الملك . وقال له : ابن الملك قد عشق من الوصول إليها صعب . قال الملك : ومن ذاك ؟ قال : هو يحب حليلتي ؛ قال : انزل عنها ولك عنها بدل ؛ فتحازن بقراط ووجم : وقال : هل رأيت أحداً كلف أحداً طلاق امرأته ؛ ولاسيما الملك في عدله ونصفته يأمرني بمفارقة حليلتي ؛ ومفارقتها مفارقة روحي ؟ ، قال الملك : إني أوثر ولدي عليك ، وأعوضك من هو أحسن منها ؛ فامتنع ، حتى بلغ الأمر إلى التهديد بالسيف ، قال «بقراط : إن الملك لايسمى عدلا حتى ينتصف من نفسه ما ينتصف من غيره ، أرأيت لو كانت العشيقة حظية الملك ؟ ! قال : « يا بقراط » ! عقلك أتم من معرفتك ! ونزل عنها لابنه ، وبرىء الفتى من مرضه ذلك .

وقال « بقراط » : إياك أن تأكل [إلا] ماتستمرىء ،و [أما] مالا تستمرىء فإنه يأكلك .

---

(١) « التفسرة » بفتح فسكون فكسر ففتح : نظر الطبيب إلى الماء ، والبول يستدل به على المرض .

وقيل « لبقراط » : لم يثقل الميت ؟ قال : لأنه كان اثنين : أحدهما خفيف رافع ، والآخر ثقيل واضع ؛ فلما انصرف أحدهما وهو الخفيف الرافع ، ثقل الثقيل الواضع .

وقال : الجسد يعالج جملة على خمسة أضرب : ما فى الرأس بالغرغرة ، وما فى المعدة بالقىء ، وما فى البدن بإسهال البطن ، وما بين الجلدين بالعرق ، وما فى العمق وداخل العروق بإرسال الدم .

وقال الصفراء بيتها المرارة وسلطانها فى الكبد ، والبلغم بيته المعدة وسلطانه فى الصدر ، والسوداء بيتها الطحال وسلطانها فى القلب ، والدم بيته القلب وسلطانه فى الرأس .

وقال لتلميذ له : ليكن أفضل وسيلتك إلى الناس محبتك لهم ، والتفقد لأمورهم ، ومعرفة حالهم ، واصطناع المعروف إليهم .

ويحكى عن « بقراط » قوله المعروف : العمر قصير ، والصناعة طويلة ، والوقت ضيق ، والزمان جديد ، والتجربة خطر ، والقضاء عسر .

وقال لتلاميذه : اقسموا الليل والنهار ثلاثة أقسام : فاطلبوا فى القسم الأول العقل الفاضل واعملوا فى القسم الثانى بما أحرزتم من ذلك العقل ، ثم عاملوا فى القسم الثالث من لا عقل له ؛ وانهزموا من الشر ما استطعتم .

وكان له ابن لا يقبل الأدب ؛ فقالت له امرأته : إن ابنك هو منك فأدبه ؛ فقال لها : هو منى طبعا ، ومن غيرى نفسا ؛ فما أصنع به ؟ .

وقال : ما كان كثيراً فهو مضاد للطبيعة ؛ فلتكن الأطعمة ، والأشربة ، والنوم ، والجماع ، والتعب . . . قصداً .

وقال : إن صحة البدن إذا كانت فى الغاية كان أشد خطراً .

وقال : إن «الطب» هو حفظ الصحة بما يوافق الأصحاء ،ودفع المرض بما يضاده .

وقال : من سقى السم من الأطباء ، وألقى الجنين ، ومنع الحبل ، واجترأ

على المريض . . . فليس من شيعتى ؛ وله « أيمان » معروفة على هذه الشرائط . وكتبه معروفة كثيرة فى « الطب » .

وقال فى الطبيعة : إنها القوة التى تدبر الجسم من الإنسان ، فتصوره من النطفة إلى تمام الخلقة ؛ خدمة للنفس فى إتمام هيكلها ، ولا تزال هى المدبرة له غذاء من الثدى وبعده بما به قوامه من الأغذية . ولها ثلاث قوى : المولدة ، والمربية ، والحافظة . ويخدم الثلاث أربع قوى : الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة ،والدافعة.

١١ — حِكَمُ « دِيمقْرِيطيس »

وهو من الحكماء المعتبرين فى زمان « بهمن بن اسفنديار » ، وهو و « بقراط » كانا فى زمان واحد قبل « أفلاطون » ، وله آراء فى الفلسفة ؛ وخصوصا فى مبادىء الكون والفساد . وكان « أرسطوطاليس » يؤثر قوله على قول أستاذه « أفلاطون » الإلهى ؛ وما أنصف .

قال « ديمقريطيس » : إن الجمال الظاهر يشبه به المصورون بالأصباغ ، ولكن الجمال الباطن لا يشبه به إلا من هو له بالحقيقة ، وهو مخترعه ومنشئه .

وقال : ليس ينبغى أن تعد نفسك من الناس ما دام الغيظ يفسد رأيك ، ويتبع شهوتك .

وقال : ليس ينبغى أن يمتحن الناس فى وقت ذلتهم بل فى وقت عزتهم وملكهم ؛ وكما أن « الكير » يمتحن به الذهب ، كذلك « الملك » يمتحن به الإنسان ، فيتبين خيره وشره .

وقال : ينبغى أن تأخذ فى العلوم بعد أن تنفى عن نفسك العيوب ، وتعودها الفضائل ؛ فإنك إن لم تفعل هذا لم تنتفع بشىء من العلوم .

وقال : من أعطى أخاه المال فقد أعطاه خزائنه ، ومن أعطاه علمه ونصيحته فقد وهب له نفسه .

وقال : لا ينبغي أن تعد النفع الذى فيه الضرر العظيم نفعاً ، ولا الضرر الذى فيه النفع العظيم ضرراً ، ولا الحياة التى لا تحمد أن تعد حياة .

وقال : مثل من قنع بالاسم ، كمثل من قنع عن الطعام بالرائحة .

وقال : عالم معاند خير من جاهل منصف .

وقال : ثمرة الغرة التوانى ، وثمرة التوانى الشقاء ، وثمرة الشقاء ظهور البطالة ، وثمرة البطالة : السفه ، والعبث ، والندامة . والحزن .

وقال : يجب على الإنسان أن يطهر قلبه من المكر والخديعة ، كما يطهر بدنه من أنواع الخبث .

وقال : لا تطمع أحداً أن يطأ عقبك اليوم ، فيطأك غداً .

وقال : لا تكن حلوا جداً لئلا تبلع ، ولا مراً جداً لئلا تلفظ .

وقال : ذنب الكلب يكسب له الطعام ، وفمه يكسب له الضرب .

وكان « بأثينية » نقاش غير حاذق ، فأتى « ديمقريطيس » . وقال : جصص بيتك فأصوره ، قال : صوره أولا حتى أجصصه .

وقال : مثل العلم مع من لا يقبل وإن قبل لا يعمل ، كمثل دواء مع سقيم وهو لا يداوى به .

وقيل له : لا تنظر ، فغمض عينيه ، قيل له : لا تسمع ، فسد أذنيه ، قيل له : لا تتكلم ، فوضع يده على شفتيه ، قيل له : لا تعلم ، قال : لا أقدر . . . وإنما أراد به : أن البواطن لا تندرج تحت الاختيار ، فأشار إلى ضرورة السر ، واختيار الظاهر .

ولما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه . وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه ، فلهذا لم يستطع أن يتصرف فى أصله ، لاستحالة أن يكون فاعل أصله . ولهذا الكلام شرح آخر ، وهو أنه أراد التمييز بين العقل والحس ، فإن الإدراك العقلى لا يتصور الانفكاك عنه ، وإذا حصل لن يتصور

نسيانه بالاختيار والإعراض عنه ؛ بخلاف الإدراك الحسى . وهذا يدل على أن العقل ليس من جنس الحس ، ولا النفس من حيز البدن .

وقد قيل : إن الاختيار فى الإنسان مركب من انفعالين : أحدهما انفعال نقيصة ، والثانى انفعال تكامل ، وهو إلى الانفعال الأول أميل بحكم الطبيعة والمزاج ، والآخر ضعيف فيه إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل والتميز والنطق ؛ فينشىء الرأى الثاقب ، ويحدث الحزم الصائب ، فيحب الحق ، ويكره الباطل . فتى وقف هذا المدد — من القوة الاختيارية — كانت الغلبة للانفعال الآخر ، ولولا تركب الاختيار عن هذين الانفعالين أو انقسامه إلى هذين الوجهين ؛ لتأتى للإنسان جميع مايقصده بالاختيار ؛ بلا مهلة ولا ترجح ، ولاهنية ولا تريح ، ولا استشارة ولا استخارة .

وهذا الرأى الذى رآه هذا الحكيم : لم أجد أحداً أبه له ولا عثر عليه ، أو حكم به وأومأ إليه . والله سبحانه وتعالى أعلم .

١٢ — حِكَمُ « أوقليدس »

وهو أول من تكلم فى « الرياضيات » ، وأفرده علما نافعا فى العلوم ، منقحاً للخاطر ، ملقحاً للفكر . وكتابه معروف باسمه ؛ وكذلك حكمته .

وقد وجدنا له حكماً متفرقة ؛ فأوردناها على سوق مرامنا ، وطرد كلامنا . فمن ذلك قوله : الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية .

وقال له رجل يتهدده : إنى لا آلو جهداً فى أن أفقدك حياتك ، قال «أوقليدس» : وأنا لا آلو جهداً فى أن أفقدك غضبك .

وقال : كل أمر تصرفنا فيه وكانت النفس الناطقة هى المقـــدرة له فهو داخل فى الأفعال الإنسانية ، وما لم تقدره النفس الناطقة فهو داخل فى الأفعال البهيمية .

وقال : من أراد أن يكون محبوبه محبوبك وافقك على ما تحب ؛ فإذا اتفقتما على محبوب واحد صرتما إلى الاتفاق .

وقال : افزع إلى ما يشبه الرأى العام التدبيرى العقلى ، واتهم ما سواه ،
وقال: كل ما استطيعَ خلعه ولم يضطر إلى لزومه المرء فلم الإقامة على مكروهه ؟.
وقال : الأمور جنسان : أحدهما يستطاع خلعه والمصير إلى غيره ، والآخر توجبه الضرورة فلا يستطاع الانتقال عنه ؛ والاغتمام والأسف على كل واحد منهما غير سائغ فى الرأى .
وقال : إن كانت الكائنات من المضطرة فما الاهتمام بالمضطر إذ لا بد منه ؟ وإن كانت غير مضطرة فلم الهم فيما يجوز الانتقال عنه ؟

وقال : الصواب إذا كان عاما كان أفضل ؛ لأن الخاص يقع بالتحرى وتلقاء أمر ما .

وقال: العمل على الإنصاف ترك الإقامة على المكروه ، وقال: إذا لم يضطرك إلى الإقامة ـ عليه ـ شىء فإن أقمت رجعت باللائمة عليك .

وقال: الحزم هو العمل على أن لا تثق بالأمور التى فى الإمكان عسرها ويسرها.
وقال : كل فائت وجدت فى الأمور منه عوضاً أو أمكنك اكتساب مثله ؛ فما الأسف على فوته ؟ وإن لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل ؛ فما الأسف على ما لا سبيل إلى مثله ولا إمكان فى دفعه .
وقال : لما علم العاقل أنه لاثقة بشىء من أمر الدنيا : ألقى منها ما منه بد واقتصر على ما لا بد منه ، وعمل فيما يوثق به بأبلغ ما قدر عليه ،
وقال : إذا كان الأمر ممكنا فيه التصرف فوقع بحال ما تحب فاعتده ربحاً ، وإن وقع بحال ما تكره فلا تحزن ؛ فإنك قد كنت عجلت فيه على غير ثقة بوقوعه على ما تحب .

وقال: لم أر أحداً إلا ذاما للدنيا وأمورها إذ هى على ما هى من التغير والتنقل،

فالمستكثر منها يلحقه أن يكون أشد اتصالا بما يذم ؛ وإنما يذم الإنسان ما يكره ، والمستقل منها مستقل عما يكره ، وإذا أستقل عما يكره كان ذلك أقرب إلى ما يحب .

وقال : أسوأ الناس حالا من لايثق بأحد لسوء ظنه ، ولا يثق به أحد لسوء فعله .

وقال : الجشع بين شرين ؛ فالإعدام يخرجه إلى السفه ، والجدة تخرجه إلى الأشر .

وقال : لا تعن أخاك على أخيك فى خصومة ؛ فإنهما يصطلحان عن قليل وتكتسب المذمة .

١٣ — حِكَمُ « بَطْلَمْيُوس »(١)

وهو صاحب « المجسطى » الذى تكلم فى هيئات الفلك ، وأخرج علم الهندسة من القوة إلى الفعل .

فمن حكمه أنه قال : ما أحسن الإنسان أن يصبر عما يشتهى ، وأحسن منه أن لا يشتهى إلا ما ينبغى .

وقال : الحليم الذى إذا صدق صبر ، لا الذى إذا قذف كظم .

وقال : لمن يغنى الناس ويسأل أشبه بالملوك ممن يستغنى بغيره ويسأل .

وقال : لأن يستغنى الإنسان عن الملك أكرم له من أن يستغنى به .

وقال : موضع الحكمة من قلوب الجهـــال ؛ كموقع الذهب والجوهر من ظهر الحمار .

(١) قال فى « أخبار الحكماء » : « بطلميوس القلوذى » هو صاحب كتاب « المجسطى » وغيره ، إمام فى الرياضة ، كامل فاضل من علماء « يونان » كان فى أيام « أندرياسيوس » وفى أيام « انطميوس » من ملوك الروم . وبعد « ابرخس » بمائتين وثمانين سنة .
وكثيرمن الناس ممن يدعى المعرفة بأخبار الأمم يخيله أحد « البطالسة » وربما قيل « البطالمة » اليونانيين الذين ملكوا الإسكندرية وغيرها بعد الإسكندر ، وذلك غلط بين ، وخطأ واضح . . .

وسمع جماعة من أصحابه وهم حول سرادقه يقعون فيه ويثلبونه ، فهز رمحاً كان بين يديه ؛ ليعلموا أنهم بمسمع منه ، وأن يتباعدوا عنه قيد رمح ، ثم يقولوا ما أحبوا .

وقال : العلم فى موطنه كالذهب فى معدنه : لا يستنبط إلا بالدءوب ، والتعب ، والكد ، والنصب ؛ ثم يجب تخليصه بالفكر ، كما يخلص الذهب بالنار .

وقال « بطلميوس » : دلالة القمر فى الأيام أقوى . ودلالة الشمس والزهرة فى الشهور أقوى ، ودلالة المشترى وزحل فى السنين أقوى .

ومما ينقل عنه أنه قال : نحن كائنون فى الزمن الذى يأتى بعد . وهذا رمز إلى « المعاد » ؛ إذ الكون ، والوجود الحقيق : ذلك الكون ، والوجود فى ذلك العالم .

١٤ — حِكَمُ أَهْلِ المَظَالّ

ومنهم « خروسيبس » و « زينون » ، وقولهما الخالص : إن البارى تعالى [المبدع] الأول : واحد محض ، هو هو ، « إنّ » فقط . أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتهما بتوسطهما ؛ وفى بدء ما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء .

وذكروا : أن للنفس جرمين : جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض ؛ فالنفس متحدة بالجرم الذى من النار والهواء ، والجرم الذى من النار والهواء متحد بالجرم الذى من الماء والأرض ، والنفس تظهر أفاعيلها فى ذلك الجرم ، وذلك الجرم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكانى ؛ وباصطلاحنا سميناه جسماً ؛ وأفاعيل النفس [فيه] نيرة بهية ، ومن الجسم إلى الجرم ينحدر : النور ، والحسن ، والبهاء . . . ولما ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين : كانت أظلم ، ولم يكن لها نور شديد .

وذكروا : أن النفس إذا كانت طاهرة زكية استخصت الأجزاء النارية والهوائية ، وهى جسمها ؛ واستصحبت فى ذلك العالم جسما روحانيا ، نورانيا ، علويا ، طاهرا ، مهذبا من كل ثقل وكدر . وأما « الجرم » الذى من الماء والأرض فيدثر ويفنى ؛ لأنه غير مشاكل للجسم السماوى ؛ لأن ذلك الجسم خفيف ، لطيف ، لا وزن له ، ولا يلمس ؛ وإنما يدرك من البصر فقط ، كما تدرك الأشياء الروحانية من العقل ؛ فألطف ما يدرك الحس البصرى من الجواهر هى النفسانية ، وألطف ما يدرك من إبداع البارى تعالى الآثار التى عند العقل .

وذكروا : أن النفس إنما هى مستطيعة ، ما خلاها البارى تعالى أن تفعل ؛ وإذا ربطها فليست بمستطيعة ، كالحيوان الذى إذا خلاه مدبره - أعنى الإنسان - كان مستطيعاً فى كل ما دعى إليه ، وتحرك إليه ، وإذا ربطه لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيعاً .

وذكروا : أن دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتهذيب فمن جهة الكل ؛ لأنه إذا انفصلت النفس الكلية إلى النفس الجزئية - والعقل الجزئى من العقل الكلى - : غلظت ، وصارت من حيز الجرم ؛ لأنها كلما سفلت اتحدت بالجرم ، [والجرم] من حيز الماء والأرض ، وهما ثقيلان يذهبان سفلا ، وكلما اتصلت « النفس الجزئية » بالنفس الكلية ، والعقل الجزئى بالعقل الكلى : ذهبت علوا ؛ لأنها تتحد « بالجسم » ، والجسم من حيز النار والهواء ، وكلاهما لطيفان ، يذهبان علوا . وهذان الجرمان مركبان ، وكل واحد منهما من جوهرين . واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصرى ، فأما عند الحواس الباطنة ، وعند العقل فليست شيئاً واحداً ، فالجسم فى هذا العالم مستبطن فى الجرم ؛ لأنه أشد روحانية ؛ ولأن هذا العالم ليس مشاكلا له ، ولا مجانساً له . و « الجرم » مشاكل ومجانس لهذا العالم ؛ فصار الجرم أظهر من الجسم لمجانسة هذا العالم

وتركيبه ، وصار الجسم مستبطناً فى الجرم ؛ لأن هذا العالم غير مشاكل له ، وغير مجانس له . فأما فى ذلك العالم فالجسم ظاهر على الجرم ؛ لأن ذلك العالم : عالم الجسم ؛ لأنه مجانس ، ومشاكل له ، ويكون لطيف الجرم ـ الذى هو من لطيف الماء والأرض المشاكل لجوهر النار والهواء ـ مستبطناً فى الجسم ؛ كما كان « الجسم » مستبطنا ـ فى هذا العالم ـ فى الجرم . فإذا كان هذا ـ فيما ذكروا ـ هكذا كان « ذلك الجسم » باقياً دائماً ، لا يجوز عليه الدثور ، ولا الفناء ؛ ولذته دائمة ، لا تملها النفوس ولا العقول ، ولا ينفد ذلك السرور والحبور . ونقلوا عن « أفلاطون » أستاذهم : لما كان الواحد لا بدء له ؛ صار : نهاية كل متناه ؛ وإنما صار الواحد لا نهاية له ؛ لأنه لا بدء له ، لا أنه لا بدء له ؛ لأنه لا نهاية له .

وقال : ينبغى للمرء أن ينظر كل يوم إلى وجهه فى المرآة ؛ فإن كان قبيحاً : لم يفعل قبيحاً ، فيجمع بين قبيحين ؛ وإن كان حسناً : لم يشنه بقبيح .

وقال : إنك لن تجد الناس إلا أحد رجلين : إما مؤخرا فى نفسه قدمه حظه . أو مقدما فى نفسه أخره دهره ؛ فارض بما أنت فيه اختيارا ؛ وإلا رضيت اضطرارا .

الباب الثالث: متأخرو حكماء اليونان

١ — [وهم] « الحكماء » الذين تلوهم فى الزمان ، وخالفوهم فى الرأى ؛ مثل « أرسطوطاليس » ومن تابعه على رأيه ؛ مثل : « الإسكندر الرومى » ، و « الشيخ اليونانى » ، و « ديوجانس الكلبى » . . . وغيرهم ؛ وكلهم على رأى « أرسطوطاليس » فى المسائل التى تفرد بها عن « القدماء » .

ونحن نذكر من آرائه ما يتعلق بغرضنا : من المسائل التى شرع فيها « الأوائل » ؛ وخالفهم « المتأخرون » . ونحصرها فى ست عشرة مسألة . وبالله التوفيق .

١ — رَأْىُ « أَرِسْطُوطَالِيس بن نِيقُومَاخُوس »

من أهل « اسطاخرا » . وهو المقدم المشهور ، والمعلم الأول ، والحكيم المطلق ... عندهم . وكان مولده فى أول سنة من ملك « أردشير بن دارا » ، فلما أتت عليه سبع عشرة سنة أسلمه أبوه إلى المؤدب « أفلاطون » فمكث عنده نيفاً وعشرين سنة . وإنما سموه « المعلم الأول » ؛ لأنه واضع « التعاليم المنطقية » ومخرجها من القوة إلى الفعل ؛ وحكمه حكم واضع النحو ، وواضع « العروض » فإن نسبة « المنطق » إلى المعانى التى فى الذهن كنسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر . وهو واضع ، لا بمعنى أنه لم تكن المعانى مقومة « بالمنطق » قبله فقومها ؛ بل بمعنى أنه جرد آلته عن المادة فقومها تقريبا إلى أذهان المتعلمين ؛ حتى يكون « كالميزان » عندهم ، يرجعون إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ ، والحق بالباطل . إلا أنه أجمل القول [فيه] إجمال الممهدين ، وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين . وله حق السبق ، وفضيلة التمهيد . وكتبه فى الطبيعيات ، والإلهيات ، والأخلاق ؛ معروفة ، ولها شروح كثيرة .

ونحن اخترنا ـ فى نقل مذهبه ـ شرح « ثامسطيوس » الذى اعتمده مقدم المتأخرين ورئيسهم « أبو على بن سينا » ، وأوردنا نكتا من كلامه فى الإلهيات ، وأحلنا باقى مقالاته ـ فى المسائل ـ على نقل « المتأخرين » ؛ إذ لم يخالفوه فى رأى ، ولا نازعوه فى حكم ؛ بل [هم] كالمقلدين له ، المتهالكين عليه ، وليس الأمر على ما مالت ظنونهم إليه .

المسألة الأولى : فى إثبات « واجب الوجود » الذى هو « المحرك الأول » . قال فى كتاب « أثولوجيا » من « حرف اللام » :

إن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . قال : إنا وجدنا المتحركات على اختلاف جهاتها وأوضاعها ، ولا بد لكل متحرك من محرك ، فإما أن يكون المحرك متحركا ، فيتسلسل القول فيه ، ولا يتحصل ؛ وإلا فيستند إلى محرك غير متحرك . ولا يجوز أن يكون فيه معنى « ما بالقوة » ؛ فإنه يحتاج إلى شىء آخر يخرجه من القوة إلى الفعل ، إذ هو لا يتحرك من ذاته من القوة إلى الفعل ، فالفعل إذاً أقدم من القوة ، وما بالفعل أقدم على ما بالقوة : وكل جائز وجوده ففى طبيعته معنى «ما بالقوة» ، وهو « الإمكان » و « الجواز » فيحتاج إلى « واجب » به يجب ، وكذلك كل متحرك فيحتاج إلى محرك ؛ « فواجب الوجود » بذاته : ذات وجودها غير مستفاد من وجود غيره ، وكل موجود فوجوده مستفاد عنه بالفعل . و « جائز الوجود » له فى نفسه وذاته « الإمكان » ، وذلك إذا أخذته بلا شرط ، وإذا أخذته بشرط علته فله « الوجوب » ، وإذا أخذته بشرط لا علية فله « الامتناع » .

المسألة الثانية : فى أن « واجب الوجود » واحد . أخذ « أرسطوطاليس» يوضح أن المبدأ الأول واحد من حيث إن العالم واحد .

ويقول : إن الكثرة بعد الاتفاق فى الحد ليست [إلا] فى كثرة العنصر ، وأما ما هو بالآنية الأولى فليس له عنصر ؛ لأنه تمام ، قائم بالفعل ، لا يخالط

القوة ، فإذاً « المحرك الأول » واحد بالكلمة والعدد ، أى بالاسم والذات . قال : فمحرك العالم واحد ؛ لأن العالم واحد . هذا نقل « ثامسطيوس » . وأخذ من نصر مذهبه يوضح أن « المبدأ الأول » واحد من حيث إنه « واجب الوجود » لذاته ؛ قال : ولو كان كثيراً لحمل واجب الوجود عليه وعلى غيره بالتواطؤ ؛ فيشملها جنساً ، وينفصل أحدهما عن الآخر نوعاً ؛ فتتركب ذاته من جنس وفصل ، فتسبق أجزاء المركب على المركب سبقاً بالذات ، فلا يكون واجباً بذاته . ولأنه لو لم يكن هو بعينه واجب الوجود لذاته ـ لا لشيء عنه بل لأمر خارج عنه واجب بذاته ـ لكان واجب الوجود بذلك الأمر الخارج ؛ فلم يكن واجباً بذاته . . . هذا : خلف .

المسألة الثالثة { فى أن « واجب الوجود » لذاته : عقل لذاته ، وعاقل ومعقول لذاته ؛ عقل من غيره ، أو لم يعقل .

أما أنه « عقل » ؛ فلأنه مجرد عن المادة ، منزه عن اللوازم المادية ، فلا تحتجب ذاته عن ذاته .

وأما أنه عاقل لذاته ؛ فلأنه مجرد لذاته .

وأما أنه « معقول » لذاته ؛ فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته أو بغيره .

قال : « الأول » يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلى دفعة واحدة ، من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول ؛ وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها أمور خارجة عنه — فيعقلها منها كحالنا عند المحسوسات — بل يعقلها من ذاته ؛ وليس كونه « عاقلا » و « عقلا » : بسبب وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلا ، بل الأمر بالعكس ؛ أى عقله للأشياء جعلها موجودة . وليس للأول شيء يكمله ، فهو الكامل لذاته ، المكمل لغيره ؛ فلا يستفيد وجوده من وجود كمالا . وأيضا فإنه لو كان يعقل الأشياء من الأشياء ؛ لكان وجودها متقدماً على وجوده ، ويكون جوهره

فى نفسه ، وفى قوامه ، وفى طباعه : أن يقبل معقولات الأشياء من الأشياء ؛ فيكون فى طباعه ما[هو] بالقوة من حيث يكمل بما هوخارج عنه ، حتى يقال : لولا ماهوخارج عنه لم يكن له ذلك المعنى ، وكان فيه عدمها ؛ فيكون الذى له ـ فى طباع نفسه وباعتبار نفسه من غير إضافة إلى غيره ـ أن يكون عادماً للمعقولات ، ومن شأنه أن يكون له ذلك ؛ فيكون باعتبار نفسه مخالطاً « للإمكان » و« القوة » . وإذ فرضنا أنه لم يزل ولا يزال موجوداً بالفعل ، فيجب أن يكون له من ذاته الأمر الأكمل الأفضل لا من غيره .

قال : وإذا عقل ذاته : عقل ما يلزمها لذاتها بالفعل ، وعقل كونه مبدأ ، وعقل كل ما يصدر عنه على ترتيب الصدور عنه ؛ وإلا فلم يعقل ذاته بكنهها . قال : وإن كان ليس يعقل بالفعل ، فما الشىء الكريم الذى له وهو الكون الناقص كماله ؟ ! فيكون حاله كحال النائم . وإن كان يعقل الأشياء من الأشياء فتكون الأشياء متقدمة عليه بتقدم ما يقبله ذاته . وإن كان يعقل الأشياء من ذاته فهو المرام والمطلب . وقد يعبر عن هذا الغرض بعبارة أخرى تؤدى قريباً من هذا المعنى ، فيقول : إن كان جوهره العقل وأن يعقل ؛ فإما أن يعقل ذاته ، أو غيره ؛ فإن كان يعقل شيئاً آخر فما هو فى حد ذاته غير مضاف إلى ما يعقله ؟ ، وهل لهذا المعتبر بنفسه فضل وجلال مناسب لأن يعقل ؛ بأن يكون بعض الأحوال « أن يعقل » له أفضل من « أن لا يعقل » ؟ أو بأن لا يعقل يكون له أفضل من أن يعقل ؟ . فإنه لا يمكن القسم الآخر : وهو أن يكون يعقل الشىء الآخر ، أفضل من الذى له فى ذاته ـ من حيث هو فى ذاته ـ شىء يلزمه أن يعقل ، فيكون فضله وكماله بغيره . وهذا محال .

المسألة الرابعة { فى أن « واجب الوجود » لا يعتريه تغير وتأثر من غيره ؛ بأن يبدع أو يعقل . قال : البارى تعالى عظيم الرتبة جداً غير محتاج إلى غيره ، ولا متغير بسبب من غيره ؛ سواء كان التغير

زمانيا ، أو كان تغيراً بأن ذاته تقبل من غيره أثراً وإن كان دائماً فى الزمان .
وإنما لا يجوز له أن يتغير كيفما كان ؛ لأن انتقاله إنما يكون إلى الشر لا إلى الخير ؛
لأن كل رتبة غير رتبته فهى دون رتبته ، وكل شىء يناله ويوصف به فهو دون نفسه،
ولا يكون أيضاً مناسباً للحركة ، خصوصا إن كانت بعدية زمانية . وهذا معنى
قوله : إن التغير : إلى الشىء الذى هو شر .

وقد ألزم على كلامه : أنه إذا كان الأول يعقل أبداً ذاته ؛ فإنه يتعب .
ويكل ، ويتغير ، ويتأثر . وأجاب « ثامسطيوس » عن هذا بأنه إنما لا يتعب ؛
لأنه يعقل ذاته ، وكما لا يتعب من أن يحب ذاته فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته .

قال « أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا » : ليست العلة أنه لذاته يعقل .
أو لذاته يحب ؛ بل لأنه ليس مضاداً لشىء فى الجوهر العاقل ؛ فإن التعب هو
أذى يعرض لسبب خروج عن الطبيعة ، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التى
تتوالى مضادة لمطلوب الطبيعة ، فأما الشىء الملائم واللذيذ المحض الذى ليس فيه
منافاة بوجه فلم يجب أن يكون تكروه متعباً .

المسألة الخامسة { فى أن « واجب الوجود » حى بذاته باق بذاته ، أى كامل
فى أن يكون بالفعل مدركا لكل شىء ، نافذ الأمر فى كل شىء .

وقال : إن الحياة التى عندنا يقترن بها من إدراك خسيس ، وتحريك خسيس .
وأما هناك فالمشار إليه بلفظ الحياة : هو كون العقل التام بالفعل الذى يتعقل
من ذاته كل شىء ، وهو باق الدهر أزلى ؛ فهو حى بذاته ، باق بذاته ، عالم
بذاته . وإنما ترجع جميع صفاته إلى ما ذكرنا ؛ من غير تكثر . ولا تغير
فى ذاته .

المسألة السادسة { فى أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد .
قال : الصادر الأول هو « العقل الفعال » ؛ لأن
الحركات إذا كانت كثيرة ، ولكل متحرك محرك ؛ فيجب أن يكون عدد المحركات

بحسب عدد المتحركات ، فلو كانت المحركات والمتحركات تنسب إليه لاعلى ترتيب أول وثان ، بل جملة واحدة ؛ لتكثرت جهات ذاته بالنسبة إلى محرك محرك ، ومتحرك متحرك ، فتتكثر ذاته . وقد أقمنا البرهان على أنه « واحد » من كل وجه ، فلن يصدر عن الواحد من كل وجه إلا واحد وهو « العقل الفعال » . وله فى ذاته - وباعتبار ذاته - إمكان الوجود ، وباعتبار علته وجوب الوجود ؛ فتتكثر ذاته لا من جهة علته ، فيصدر عنه شيئان ؛ ثم يزيد التكثر فى الأسباب ، فتتكثر المسببات ، والكل ينسب إليه .

المسألة السابعة { فى عدد « المفارقات » . قال : إذا كان عدد المتحركات مترتباً على عدد المحركات ؛ فتكون الجواهر المفارقة كثيرة ، على ترتيب : أول ، وثان ؛ فلكل كرة متحركة محرك مفارق غير متناهى القوة يحرك كما يحرك المشتهى والمعشوق ، ومحرك آخر مزاول للحركة ؛ فيكون صورة للجرم السماوى ؛ فالأول عقل مفارق ، والثانى نفس مزاول ؛ فالمحركات المفارقة تحرك على أنها مشتهاة معشوقة . والمحركات المزاولة تحرك على أنها مشتهية عاشقة . ثم يطلب عدد المحركات من عدد حركات « الأكر » . وذلك شىء لم يكن ظاهراً فى زمانه ، وإنما ظهر بعد .

و « الأكر » تسع ؛ لما دل « الرصد » عليها ؛ فالعقول المفارقة عشرة : تسعة منها مدبرات النفوس التسعة المزاولة ، وواحد هو العقل الفعال .

المسألة الثامنة { فى أن « الأول » مبتهج بذاته . قال «أرسطوطاليس» : اللذة فى المحسوسات هو الشعور بالملائم . وفى المعقولات الشعور بالكمال الواصل إليه من حيث يشعر به . « فالأول » مغتبط بذاته ، ملتذ بها ؛ لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها وشرفها ، وإن جل عن أن ينسب إليه لذة انفعالية . بل يجب أن يسمى ذلك : بهجة ، وعلاء ، وبهاء . كيف ونحن نلتذ بإدراك الحق ؛ ونحن مصروفون عنه ،

مردودون فى قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا التى نحن بها ناس ؛ وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا فى المعقولات ، وانغماسنا فى الطبيعة البدنية ؛ لكننا نتوصل على سبيل الاختلاس فيظهر لنا اتصال « بالحق الأول » ، فيكون كسعادة عجيبة فى زمان قليل جداً ، وهذه الحال له أبداً ، وهو لنا غير ممكن ؛ لأنا مذنبون ، ولا يمكننا أن نشيم تلك البارقة الإلهية إلا خطفة وخلسة .

المسألة التاسعة { فى صدور نظام الكل ، وترتيبه عنه .

قال : قد بينا أن الجوهر يقال على ثلاثة أضرب : اثنان طبيعيان ، وواحد غير متحرك . وقد بينا القول فى الواحد غير المتحرك ، وأما الاثنان الطبيعيان فهما : الهيولى والصورة ، أو العنصر والصورة ؛ وهما مبدأ الأجسام الطبيعية . وأما العدم فيعد من المبادىء بالعرض لا بالذات . فالهيولى جوهر قابل للصورة ، والصورة معنى ما يقترن بالجوهر فيصير به نوعاً ؛ كالجزء المقوم له لا كالعرض الحال فيه ، والعدم ما يقابل الصورة ؛ فإنا متى توهمنا أن الصورة لم تكن فيجب أن يكون فى الهيولى عدم الصورة . والعدم المطلق مقابل للصورة المطلقة ، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة .

قال : وأول الصورة التى تسبق إلى الهيولى هى الأبعاد الثلاثة فتصير جرماً ذا طول وعرض وعمق ؛ وهى الهيولى الثانية ، وليست بذات كيفية . ثم تلحقها الكيفيات الأربع التى هى الحرارة والبرودة الفاعلتان ، والرطوبة واليبوسة المنفعلتان ؛ فتصير الأركان والأسطقسات الأربعة التى هى النار ، والهواء ، والماء ، والأرض ؛ وهى الهيولى الثالثة . ثم تتكون منها المركبات التى تلحقها الأعراض والكون ، والفساد ، ويكون بعضها هيولى بعض .

قال : وإنما رتبنا هذا الترتيب فى العقل والوهم خاصة دون الحس ؛ وذلك أن الهيولى عندنا لم تكن معراة عن الصورة قط ، فلم نقدر فى الوجود جوهراً مطلقاً قابلا للأبعاد ثم لحقته الأبعاد ، ولا جسما عاريا عن هذه الكيفيات

ثم عرض له ذلك ؛ وإنما هو عند نظرنا فيما هو أقدم بالطبع ، وأبسط فى الوهم والعقل .

ثم أثبت « طبيعة خامسة » وراء هذه الطبائع لا تقبل الكون والفساد ، ولا يطرأ عليها الاستحالة والتغير ، وهى « طبيعة السماء » . وليس يعنى بالخامسة طبيعة من جنس هذه الطبائع ؛ بل معنى ذلك أن طبائعها خارجة عن هذه . ثم هى كلها على تركيبات يختص كل تركيب خاص بطبيعة خاصة ، ويتحرك بحركة خاصة . ولكل متحرك محرك مزاول ، ومحرك مفارق . والمتحركات أحياء ناطقون ، والحيوانية والناطقية لها بمعنى آخر ، وإنما يحمل ذلك عليها وعلى الإنسان بالاشتراك . فترتيب العالم كله علويه وسفليه على نظام واحد ، وصار النظام فى الكل : محفوظاً بعناية « المبدأ الأول » على أحسن ترتيب وأحكم قوام ، متوجهاً إلى الخير . وترتيب الموجودات كلها فى « طباع الكل » على نوع نوع ليس على ترتيب المساواة ؛ فليس حال السباع كحال الطير ، ولا حالها كحال النبات ، ولا حال النبات كحال الحيوان .

قال : وليس مع هذا التفاوت منقطعاً بعضها عن بعض بحيث لا ينسب بعضها إلى بعض ، بل هناك مع الاختلاف اتصال وإضافة جامعة للكل ، تجمع الكل إلى « الأصل الأول » الذى هو المبدأ لفيض الجود والنظام فى الوجود : على ما يمكن فى « طباع الكل » أن يترتب عنه . قال : وترتيب الطباع فى الكل كترتيب المنزل الواحد من الأرباب ، والأحرار ، والعبيد ، والبهائم ، والسباع : فقد جمعهم صاحب المنزل ، ورتب لكل واحد منهم مكاناً خاصا ، وقدر له عملا خاصا . ليس قد أطلق لهم أن يعملوا ما شاءوا وأحبوا ؛ فإن ذلك يؤدى إلى تشويش النظام . فهم وإن اختلفوا فى مراتبهم ، وانفصل بعضهم عن بعض بأشكالهم وصورهم : منتسبون إلى مبدأ واحد ، صادرون عن رأيه وأمره ، مصرفون تحت حكمه وقدره . فكذلك تجرى الحال فى العالم ؛ بأن يكون هناك

أجزاء أول مفردة متقدمة لها أفعال مخصوصة ؛ مثل السماوات ، ومحركاتها ، ومدبراتها ، وما قبلها من العقل الفعال . وأجزاء مركبة متأخرة تجرى أكثر أمورها على « الاتفاق » المخلوط بالطبع والإرادة و « الجبر » الممزوج « بالاختيار ». ثم ينسب الكل إلى عناية البارى جلت عظمته .

المسألة العاشرة { فى أن النظام فى الكل متوجه إلى الخير ، والشر واقع فى القدَر بالعرض .

قال : لما اقتضت الحكمة الإلهية نظام العالم على أحسن إحكام وإتقان ؛ لا لإرادة وقصد إلى أمر فى السافل حتى يقال : إنما أبدع العقل — مثلا — لغرض فى السافل ؛ حتى يفيض — مثلا — على السافل فيضاً ، بل لأمر أعلى من ذلك ، وهو أن ذاته أبدع ما أبدع لذاته لا لعلة ولا لغرض ؛ فوجدت الموجودات كاللوازم واللواحق ، ثم توجهت إلى الخير ؛ لأنها صادرة عن أصل الخير ، وكان المصير فى كل حال إلى رأس واحد .

ثم ربما يقع شر وفساد من مصادمات فى الأسباب السافلة دون العالية التى كلها خير ؛ مثل المطر الذى لم يخلق إلا خيراً ونظاماً للعالم ، فيتفق أن يخرب به بيت عجوز ؛ [فإن وقع] كان ذلك واقعاً بالعرض لا بالذات ، أو بأن لا يقع شر جزئى فى العالم لا تقتضى الحكمة أن لا يوجد خير كلى ؟ ؛ فإن فقدان المطر أصلا شر كلى ، وتخريب بيت عجوز « شر جزئى » ، والعالم للنظام الكلى لا للجزئى ؛ فالشر إذاً : واقع فى القدر بالعرض .

وقال : إن الهيولى قد لبست الصور على درجات ومراتب ، وإنما يكون لكل درجة ما تحتمله فى نفسها دون أن يكون فى الفيض الأعلى إمساك عن بعض ، وإفاضة على بعض . فالدرجة الأولى احتمالها على نحو أفضل ، والثانية دون ذلك . والذى عندنا — من العناصر — دون الجميع ؛ لأن كل ماهية من ماهيات هذه الأشياء إنما تحتمل ما تستطيع أن تلبس من الفيض على النحو الذى هيئت له . ولذلك تقع

العاهات والتشويهات فى الأبدان ؛ لما يلزم من ضرورة المادة الناقصة التى لا تقبل الصورة على كمالها الأول والثانى . قال : إنا إن لم نجر الأمور على هذا المنهاج ألجأتنا الضرورة إلى أن نقع فى محالات وقع فيها من قبلنا « كالثنوية » وغيرهم .

المسألة الحادية عشرة } فى كون الحركات سرمدية ، وأن الحوادث لم تزل . قال : إن صدور الفعل عن « الحق الأول » إنما يتأخر لا بزمان ، بل بحسب الذات . والفعل ليس مسبوقا بعدم ، بل هو مسبوق بذات الفاعل فقط . ولكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن « العلية » افتقروا إلى ذكر « القبلية » ـ وكانت القبلية فى اللفظ تتناول الزمان وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب ـ فأوهمت عباراتهم أن فعل الأول الحق فعل زمانى ، وأن تقدمه تقدم زمانى . قال : ونحن أثبتنا أن الحركات تحتاج إلى محرك غير متحرك .

ثم نقول : الحركات لا تخلو : إما أن تكون لم تزل ، أو تكون قد حدثت بعد أن لم تكن ؛ وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل ، قادراً ، ليس يمانعه مانع من أن تكون عنه ، ولا حدث حادث فى حال ما أحدثها فرغبه وحمله على الفعل ؛ إذاً : كان جميع ما يحدث إنما يحدث عنه ، وليس شىء غيره يعوقه أو يرغبه . ولا يمكن أن يقال : قد كان لا يقدر أن يكون عنه مقدور فقدر ، أو لم يرد فأراد ، أو لم يعلم فعلم ؛ فإن ذلك كله يوجب الاستحالة ، ويوجب أن يكون شىء آخر غيره هو الذى أحاله . وإن قلنا : إنه منعه مانع يلزم أن يكون السبب المانع أقوى . والاستحالة والتغير عن المانع حركة أخرى استدعت محركا . وبالجملة : كل سبب ينسب إليه الحادث فى زمان حدوثه ـ بعد جوازه فى زمان قبله وبعده ـ فإن ذلك السبب جزئى خاص أوجب حدوث تلك الحادثة التى لم تكن قبل ذلك ؛ وإلا فالإرادة الكلية ، والقدرة الشاملة ، والعلم الواسع العام : ليس يختص بزمان دون زمان ، بل نسبته إلى الأزمان كلها نسبة واحدة ؛ فلابد لكل حادث من سبب

حادث ، ويتعالى عنه الواحد الحق الذى لا يجوز عليه التغير والاستحالة .

قال : وإذا كان لا بد من محرك للمحركات ، ومن حامل للحركات : تبين أن المحرك سرمدى ، والحركات سرمدية ؛ فالمتحركات سرمدية . فإن قيل : إن حامل الحركة ـ وهو الجسم ـ لم يحدث ، لكنه تحرك عن سكون : وجب أن يعثر على السبب الذى يغير من السكون إلى الحركة . فإن قلنا : إن ذلك الجسم حدث ؛ فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحركة . فقد بان : أن الحركة ، والمتحرك ، والزمان ـ الذى هو عاد للحركة ـ : أزلية سرمدية .

والحركات إما مستقيمة وإما مستديرة ، والاتصال لا يكون إلا للمستديرة ؛ لأن المستقيم ينقطع ، والاتصال أمر ضرورى للأشياء الأزلية ؛ فإن الذى يسكن ليس بأزلى، والزمان متصل ؛ لأنه لا يمكن أن يكون قطعاً مبتورة ، فيجب من ذلك أن تكون الحركة متصلة . و [إذ] كانت المستديرة هى وحدها متصلة ؛ فيجب أن تكون هى أزلية ، فيجب أن يكون محرك هذه الحركة المستديرة أيضا أزليا ؛ إذ لا يكون ما هو أخس علة لما هو أفضل ، ولا فائدة فى محركات ساكنة غير محركة كالصور الأفلاطونية ؛ فلا ينبغى أن يضع هذه الطبيعة بلا فعل فتكون متعطلة غير قادرة أن تحيل وتحرك .

المسألة الثانية عشرة { فى كيفية تركب العناصر .

حكى « فرفوريوس » عنه أنه قال : كل موجود ففعله مثل طبيعته ، فما كانت طبيعته بسيطة ؛ ففعله بسيط . والله تعالى واحد بسيط ؛ ففعل الله تعالى واحد بسيط ، وكذلك فعله الاجتلاب إلى الوجود ؛ فإنه موجود . لكن « الجوهر » لما كان وجوده بالحركة كان بقاؤه أيضا بالحركة ؛ وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون موجوداً من ذاته بمنزلة الوجود الأول الحق ، لكن من التشبه بذلك الأول الحق . وكل حركة تكون : إما أن تكون مستقيمة ، أو مستديرة ؛ فالحركة المستقيمة يجب أن تكون متناهية ، و « الجوهر » يتحرك فى الأقطار

الثلاثة التى هى : الطول ، والعرض ، والعمق : على خطوط مستقيمة ، حركة متناهية ، فيصير بذلك جسما . ويبق عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التى يمكن فيها حركة بلا نهاية ، ولا يسكن فى وقت من الأوقات ، إلا أنه ليس يمكن أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ وذلك أن الدائر يحتاج إلى شىء ساكن فى وسط منه : كالنقطة ؛ فانقسم الجوهر ، فتحرك بعضه على الاستدارة وهو الفلك ، وسكن بعضه فى الوسط .

قال : وكل جسم يتحرك فماس جسما ساكنا — وفى طبيعته قبول التأثير منه — أحدث سخونة فيه ، وإذا سخن : لطف ، وانحل ، وخف ؛ فكانت طبيعة النار تلى الفلك المتحرك . والجسم الذى يلى النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار ؛ فتكون حركته أقل ، فلا يتحرك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار ، وهو الهواء . والجسم الذى يلى الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك له ، فهو بارد لسكونه ، ورطب لمجاورة الهواء الحار الرطب . ولذلك انحل قليلا ؛ وهو الماء . والجسم الذى فى الوسط فإنه بعد فى الغاية عن الفلك ، ولم يستفد من حركته شيئاً ، ولا قبل منه تأثيراً ، فيبس وبرد ؛ وهو الأرض .

وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض . وتختلط : يتولد عنها أجسام مركبة ، وهى المركبات المحسوسات ، التى هى : المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان . ثم يختص بكل نوع طبيعة خاصة تقبل فيضاً خاصاً على ما قدره البارى جلت قدرته .

المسألة الثالثة عشرة { فى « الآثار العلوية » .

قال «أرسطوطاليس» : الذى يتصاعد من الأجسام السفلية إلى الجو ينقسم قسمين ؛ أحدهما : أدخنة نارية بإسخان الشمس وغيرها . والثانى : أبخرة مائية ؛ فتصعد إلى الجو وقد صحبتها أجزاء أرضية ، فتتكاثف . وتجتمع بسبب ريح أو غيرها ، فتصير ضبابا أو سحابا . فتصادفها برودة ،

فتعصر : ماء ، وثلجاً ، وبرداً ؛ فتنزل إلى مركز الماء ، وذلك لاستحالة « الأركان » بعضها إلى بعض ؛ فكما أن الماء يستحيل هواء فيصعد ، كذلك الهواء يستحيل ماء فينزل . ثم الرياح والأدخنة إذا احتقنت فى خلال السحاب واندفعت مرة سمع لها صوت وهو الرعد ، ويلمع من اصطكاكها وشدة صدمتها ضياء وهو البرق . وقد يكون من الأدخنة ما تكون الدهنية على مادتها أغلب ، فيشتعل ، فيصير شهابا ثاقباً ، وهى الشهب . ومنها ما يحترق فى الهواء ، فيتحجر ، فينزل : حديدا ، أو حجرا . ومنها ما يحترق نارا ، فيدفعها دافع ، فينزل صاعقة . ومن المشتعلات ما يبقى فيه الاشتعال ؛ ووقف تحت كوكب ، وداوت به النار الدائرة بدوران الفلك ، فكان ذنباً له . وربما كان عريضا ؛ فرئى كأنه لحية كوكب ، وربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها ، كما يقع على المرائى والجدران الصقيلة ؛ فيرى ذلك على أحوال مختلفة ، بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها ، وصفائها وكدورتها ؛ فيرى : هالة ، وقوس قزح ، وشموس ، وشهب ، والمجرة . وذكر أسباب كل واحد من هذه فى كتابه المعروف « بالآثار العلوية » و « السماء والعالم » وغيرهما .

المسألة الرابعة عشرة { فى النفس الإنسانية الناطقة ، واتصالها بالبدن .
قال : النفس الإنسانية ليست بجسم ولا قوة فى جسم ، وله فى إثباتها مآخذ : منها الاستدلال على وجودها بالحركات الاختيارية ، ومنها الاستدلال عليها بالتصورات العلمية .

أما الأول فقال : لا نشك أن الحيوان يتحرك إلى جهات مختلفة حركة اختيارية ؛ إذ لو كانت حركاته طبيعية أو قسرية : لتحركت إلى جهة واحدة لا تختلف البتة ، فلما تحركت إلى جهات متضادة : علم أن حركاته اختيارية . والإنسان مع أنه مختار فى حركاته كالحيوان ، إلا أنه يتحرك لمصالح عقلية يراها فى عاقبة كل أمر ، فلا تصدر عنه حركاته إلا إلى غرض وكمال ، وهو فى معرفته .

فى عاقبة كل حال . والحيوان ليست حركاته ـ بطبعه ـ على هذا النهج ؛ فيجب أن يتميز الإنسان بنفس خاص ؛ كما تميز الحيوان عن سائر الموجودات بنفس خاص .

وأما الثانى ـ وهو المعول عليه ـ قال : إنا لا نشك أنا نعقل ونتصور أمراً معقولا صرفا ؛ مثل المتصور من الإنسان أنه إنسان كلى يعم جميع أشخاص النوع ، ومحل هذا المعقول جوهر ليس بجسم ولا قوة فى جسم أو صورة لجسم ؛ فإنه إن كان جسما فإما أن يكون محل الصورة المعقولة منه طرفاً منه لا ينقسم ، أو جملته المنقسمة . وبطل أن يكون طرفا منه غير منقسم ؛ فإنه لو كان كذلك لكان المحل كالنقطة التى لا تميز لها فى الوضع عن الخط ؛ فإن الطرف نهاية الخط ، والنهاية لا يكون لها نهاية أخرى ، وإلا تسلسل القول فيه ؛ فتكون النقط متشافعة ولكل نهاية . وذلك محال . وإن كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم ، فيجب أن ينقسم المعقول بانقسام محله . ومن المعقولات مالا ينقسم البتة ؛ فإن ما ينقسم يجب أن يكون شيئاً كالشكل والمقدار . والإنسانية الكلية المتصورة فى الذهن ليست كشكل قابل للقطع ، ولا كمقدار قابل للفصل . فتبين أن « النفس » ليست بجسم ، ولا قوة فى جسم ، ولا صورة فى جسم .

المسألة الخامسة عشرة { فى وجه اتصالها بالبدن ، ووقت اتصالها .
قال : إذا تحقق أنها ليست بجسم لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ، ولا حلول فيه ؛ بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف . وإنما حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده . قال : لأنها لو كانت موجودة قبل وجود الأبدان لكانت إما متكثرة بذواتها ، وإما متحدة . وبطل الأول ؛ فإن المتكثر إما أن يكون بالماهية والصورة ، وقد فرضناها متفقة فى النوع لا اختلاف فيها ؛ فلا تكثر فيها ولا تمايز . وإما أن تكون متكثرة من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بالأمكنة والأزمنة .

وهذا محال أيضاً ؛ فإنا إذا فرضناها قبل البدن ماهية مجردة لا نسبة لها إلى مادة دون مادة ، وهي من حيث إنها ماهية لا اختلاف فيها ، وأن الأشياء التي ذواتها معان تتكثر تنوعاتها بالحوامل ، والقوابل ، والمنفعلات عنها ؛ وإذا كانت مجردة فمحال أن يكون بينها مغايرة ومكاثرة .

ولعمري إنها تبقى بعد البدن متكثرة ؛ فإن الأنفس قد وجد كل منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت ، وباختلاف أزمنة حدوثها ، وباختلاف هيئات وملكات حصلت عند الاتصال بالبدن ؛ فهي حادثة مع حدوث البدن . تصيره نوعا كسائر الفصول الذاتية ؛ وباقية بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له : لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن . وبهذا الدليل : فارق أستاذه ، وفارق قدماءه .

وقد وجد في أثناء كلامه ما يدل على أنه يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل وجود الأبدان . فحمل بعض مفسري كلامه قوله ذلك على أنه أراد به الفيض والصور الموجودة بالقوة في واهب الصور ؛ كما يقال : إن النار موجودة في الحجر والشجر ، أو الإنسان موجود في النطفة ، والنخلة موجودة في النواة ، والضياء موجود في الشمس . ومنهم من أجراه على ظاهره وحكم بالتميز بين النفوس بالخواص التي لها ، وقال: اختصت كل نفس إنسانية بخاصية لم يشاركها فيها غيرها ، فليست متفقة بالنوع ؛ أعني : النوع الأخير . ومنهم من حكم بالتميز بالعوارض التي هي مهيأة نحوها ، وكما أنها تمايز بعد الاتصال بالبدن بأنها كانت متمايزة في المادة : كذلك تمايز بأنها ستكون متمايزة بالأبدان ، والصنائع ، والأفعال ، واستعداد كل نفس لصنعة خاصة ، وعلم خاص ؛ فتنهض هذه فصولا ذاتية أو عوارض لازمة لوجودها .

المسألة السادسة عشرة ــ في بقائها بعد البدن ، وسعادتها في العالم العقلي .

قال : إن النفوس الإنسانية إذا استكملت قوتي

العلم والعمل تشبهت بالإله سبحانه وتعالى ، ووصلت إلى كمالها ؛ وإنما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد ، وإما بحسب الاجتهاد ، فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين ، وانخرط فى سلك الملائكة المقربين . ويتم له الالتذاذ والابتهاج . وليس كل لذة فهى جسمانية ؛ فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية ؛ وهذه اللذة الجسمانية تنتهى إلى حد ، ويعرض للملتذ سآمة ، وكلال ، وضعف ، وقصور . . . إن تعدى عن الحد المحدود ؛ بخلاف اللذات العقلية ؛ فإنها حيثما ازدادت : ازداد الشوق ، والحرص ، والعشق . . . إليها .

وكذلك القول فى الآلام النفسانية ؛ فإنها تقع بالضد مما ذكرنا . ولم يحقق المعاد إلا للأنفس ، ولم يثبت حشرا ، ولا نشرا ، ولا انحلالا لهذا الرباط المحسوس من العالم ، ولا إبطالا لنظامه ؛ كما ذكره القدماء .

فهذه نُكَت كلامِه { استخرجناها من مواضع مختلفة ، وأكثرها من شرح « ثامسطيوس » وكلام الشيخ « أبى على بن سينا » الذى يتعصب له ، وينصر مذهبه ، ولا يقول من القدماء إلا به .

وسنذكر طريقة « ابن سينا » عند ذكر فلاسفة الإسلام إن شاء الله تعالى .

ونحن الآن ننقل كلمات حكمية لأصحاب « أرسطوطاليس » ومن نسج على منواله بعده ، دون الآراء العلمية ؛ إذ لا خلاف بينهم فى الآراء والعقائد .

٭ ٭ ٭

ووجدت كلمات وفصولا للحكيم « أرسطوطاليس » من كتب متفرقة ، فنقلتها على الوجه [الذى وجدت] ، وإن كان فى بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله « ثامسطيوس » واعتمده « ابن سينا » :

منها فى حدوث العالم ؛ قال : الأشياء المحمولة ، أعنى « الصور المتضادة » فليس يكون أحدهما من صاحبه ، بل يجب أن يكون بعد صاحبه ، فيتعاقبان على المادة ؛ فقد بان أن الصورة تدثر وتبطل . وإذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء ؛

لأن الدثور غاية ، وهو أحد الجانبين : يدل على أن جائياً جاء به . فقد صح أن الكون حادث لا من شيء ، وأن الحامل لها غير ممتنع الذات من قبولها ، وحمله إياها ـ وهى ذات بدء وغاية ـ يدل على أن حاملها ذو بدء وغاية ، وأنه حادث لا من شيء ، ويدل على « محدث » لا بدء له ولا غاية ؛ لأن الدثور آخر ، والآخر ماكان له أول . فلو كانت الجواهر والصور لم يزالا فغير جائز استحالتهما ؛ لأن الاستحالة دثور الصورة التى بها كان الشيء .

وخروج الشيء من حد إلى حد ومن حال إلى حال يوجب دثور الكيفية ، وتردد المستحيل فى الكون والفساد يدل على دثوره ، وحدوث أحواله يدل على ابتدائه، وابتداء جزئه يدل على بدء كله ،وواجب إن قبل بعض مافى العالم الكون والفساد أن يكون كل العالم قابلا له ، وكان له بدء يقبل الفساد وآخر يستحيل إلى كون ؛ فالبدء والغاية يدلان على مبدع .

وقد سأل بعض الدهرية « أرسطوطاليس » وقال : إذا كان لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ فقال له : « لم » غير جائزة عليه ؛ لأن « لم » تقتضى « علة » ، والعلة محمولة فيما هى « علة » له من « معل » فوقه ، ولا «علة» فوقه ؛ وليس بمركب فتحمل ذاته « العلل » ؛ « فلم » عنه منتفية ، فإنما فعل ما فعل ؛ لأنه جواد . فقيل : فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل ؟ قال : معنى « لم يزل » أن لا أول ، وفعلَ يقتضى أولا ، واجتماع مالا أول له وذو أول ـ فى القول والذات ـ محال متناقض ، قيل له : فهل يبطل هذا العالم ؟ ، قال : نعم ، قيل : فإذا أبطله بطل « الجود » ؟ ، قال : سيبطله ليصوغه الصيغة التى لا تحتمل الفساد ؛ لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد . تم كلامه

ويعزى هذا الفصل إلى « سقراطيس » قاله « لبقراطيس » ؛ وهو بكلام القدماء أشبه .

ومما نقل عن « أرسطوطاليس » تحديده العناصر الأربعة ؛ قال : الحار :

ما خلط بعض ذوات الجنس ببعض ، وفرق بين بعض ذوات الجنس من بعض .

وقال : البارد : ما جمع بين ذوات الجنس وغير ذوات الجنس ؛ لأن البرودة إذا جمدت الماء حتى يصير جليداً : اشتملت على الأجناس المختلفة من الماء والنبات وغيرهما .

قال : والرطب : العسير الانحصار من ذاته اليسير الانحصار من ذات غيره ، و « اليابس » : اليسير الانحصار من ذاته العسير الانحصار من ذات غيره ؛ والحدان الأولان يدلان على الفعل ، والآخران يدلان على الانفعال . ونقل « أرسطوطاليس » عن جماعة من « الفلاسفة » : أن مبادىء الأشياء هى العناصر الأربعة . وعن بعضهم : أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية ، وفسره بفضاء ، وخلاء ، وعماية . وقد أثبت قوم من النصارى تلك الظلمة وسموها : الظلمة الخارجة .

ومما خالف « أرسطوطاليس » أستاذه « أفلاطون » : أن « أفلاطون » قال : من الناس من يكون طبعه مهيأ لشىء لا يتعداه بخلافه وقال : إذا كان الطبع سليما صلح لكل شىء . وكان « أفلاطون » يعتقد أن النفوس الإنسانية أنواع يتهيأ كل نوع لشىء ما لا يتعداه ، و « أرسطوطاليس » يعتقد أن النفوس الإنسانية نوع واحد ، وإذا تهيأ صنف لشىء : تهيأ له كل النوع . والله الموفق .

٢ — حِكَمُ « الإِسكَنْدَر » الرومى

وهو « ذو القرنين » الملك ، وليس هو المذكور فى القرآن ؛ بل هو ابن « فيلبوس » الملك . وكان مولده فى السنة الثالثة عشرة من ملك « دارا الأكبر » . سلمه أبوه إلى « أرسطوطاليس » الحكيم المقيم بمدينة « إينياس » ، فأقام عنده خمس سنين يتعلم منه الحكمة والأدب حتى بلغ أحسن المبالغ . ونال من « الفلسفة » ما لم ينله سائر تلاميذه ، فاسترده والده حين استشعر من نفسه علة خاف منها .

فلما وصل إليه جدد العهد له ، وأقبل عليه ، واستولت عليه العلة ؛ فتوفى منها ، واستقل « الإسكندر » بأعباء الملك .

فمن حِكَمه { أنه سأله معلمه — وهو فى المكتب — إن أفضى إليك هذا الأمر يوما ما فأين تضعنى ؟ قال : بحيث تضعك طاعتك فى ذلك الوقت .

وقيل له : إنك تعظم مؤدبك أكثر من تعظيمك والدك ! قال : لأن أبى كان سبب حياتى الفانية ، ومؤدبى هو سبب حياتى الباقية ؛ وفى رواية : لأن أبى كان سبب حياتى ، ومؤدبى سبب تجويد حياتى ؛ وفى رواية : لأن أبى كان سبب كونى ومؤدبى كان سبب نطقى . وقال « أبو زكريا الصيمرى » : لو قيل لى هذا لقلت : لأن أبى كان قضى وطراً بالطبيعة التى اختلفت بالكون والفساد ، ومؤدبى أفادنى العقل الذى به انطلقت إلى ما ليس فيه كون ولا فساد .

وجلس « الإسكندر » يوماً فلم يسأله أحد حاجة ، فقال لأصحابه : والله ما أعد هذا اليوم من أيام عمرى فى ملكى ، قيل : ولم أيها الملك ؟ قال ؛ لأن الملك لا يوجد التلذذ به إلا بالجود على السائل ، وإغاثة الملهوف ، ومكافأة المحسن ؛ وإلا بإنالة الراغب ، وإسعاف الطالب .

وكتب إليه « أرسطوطاليس » فى كلام طويل . . . : « اجمع فى سياستك بين : بدار لا حدة فيه ، وريث لا غفلة معه ، وامزج كل شكل بشكله حتى يزداد قوة وعزة عن ضده حتى يتميز لك بصورته ، وصن وعدك عن الخلف ؛ فإنه شين ، وشب وعيدك بالعفو ؛ فإنه زين ، وكن عبداً للحق ؛ فإن عبد الحق حر ، وليكن وكدك[1] الإحسان إلى جميع الخلق ؛ ومن الإحسان وضع الإساءة فى موضعها .

وأظهر لأهلك أنك منهم ، ولأصحابك أنك بهم ، ولرعيتك أنك لهم » .

(١) الوكد — بضم فسكون — : السعى ، والجهد . وبفتح فسكون : المراد ، والهم ، والقصد .

وتشاور « الحكماء » فى أن يسجدوا له إجلالا وتعظيما ، فقال : لا سجود لغير بارىء الكل ؛ بل يحق له السجود على من كساه بهجة الفضائل .

وأغلظ له رجل من أهل « أثينية » فقام إليه بعض قواده ليقابله بالواجب ، فقال له « الإسكندر » : دعه : لا تنحط إلى دناءته ، ولكن ارفعه إلى شرفك .

وقال « الإسكندر » : من كنت تحب الحياة لأجله ؛ فلا تستعظم الموت بسببه .

وقيل له : إن « روشنك » امرأتك : بنت « دارا » الملك ، وهى من أجمل النساء ؛ فلو قربتها إلى نفسك ! قال : أكره أن يقال : غلب « الإسكندر » « دارا » وغلبت « روشنك » « الإسكندر » .

وقال : من الواجب على أهل الحكمة أن يسرعوا إلى قبول اعتذار المذنبين ، وأن يبطئوا عن العقوبة .

وقال : سلطان العقل على باطن العاقل أشد تحكما من سلطان السيف على ظاهر الأحمق .

وقال : ليس الموت بألم للنفس ؛ بل للجسد .

وقال : الذى يريد أن ينظر إلى أفعال الله عز وجل مجردة ؛ فليعف عن الشهوات .

وقال : إن نظم جميع ما فى الأرض شبيهة بالنظم السماوى ؛ لأنها أمثال له بحق.

وقال : العقل لا يألم فى طلب معرفة الأشياء ؛ بل الجسد يألم ويسأم .

وقال : النظر فى المرآة يرى رسم الوجه ؛ وفى أقاويل الحكماء يرى رسم النفس .

ووجدت فى عضده صحيفة فيها : « قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم ، والاتكال على « القدر » أروح، وعند حسن الظن تقر العين ، ولا ينفع مما هو واقع التوقى» .

وقال بعضهم عنه : إنه أخذ يوماً تفاحة فقال : ما ألطف قبول هذه الهيولى الشخصية لصورتها ، وانفعالها لما تؤثر الطبيعة فيها من الأوضاع الروحانية : من تركيب بسيط ، وبسط مركب ، حسب تمثيل النفس لها ؛ كل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل . ولو قيل : وألطف منها قبول هذه النفس

الإنسانية لصورتها العقلية ، وانفعالها لما تؤثر النفس الكلية فيها من العلوم الروحانية : من تركيب بسيط ، وبسط مركب حسب تمثيل العقل لها ؛ وكل ذلك دليل على إبداع مبدع الكل وإله الكل .

وسأله « أطوسايس الكلبي » أن يعطيه ثلاث حبات فقال « الإسكندر » : ليست هذه عطية ملك ، فقال « الكلبي » : أعطني مائة رطل من الذهب ، فقال : ولا هذه مسألة « كلبي » .

وقال بعضهم : كنا عند « شبر المنجم » إذ وصل إلينا « الإسكندر » الملك . فأقامنا فى جوف الليل ، وأدخلنا بستاناً له ؛ ليرينا النجوم ، فجعل « شبر » يشير إليها بيده ويسير حتى سقط فى بئر ، فقال : من تعاطى علم ما فوقه ، بلى بجهل ما تحته .

وقال : السعيد من لا يعرفنا ولا نعرفه ؛ لأنا إذا عرفناه أطننا يومه وأطرنا نومه .

وقال : استقلل كثير ما تعطى ، واستكثر قليل ما تأخذ ؛ فان قرة عين الكريم فيما يعطى ، ومسرة اللئيم فيما يأخذ . ولا تجعل الشحيح أميناً ، ولا الكذاب صفياً فانه لا عفة مع شح ، ولا أمانة مع كذب .

وقال : الظفر : بالحزم ، والحزم : بإجالة الرأى ، وإجالة الرأى : بتحصين الأسرار .

ولما توفى « الإسكندر » « برومية » المدائن : وضعوه فى تابوت من ذهب وحملوه إلى الإسكندرية . وكان قد عاش اثنتين وثلاثين سنة ، وملك اثنتى عشرة سنة وندب جماعة من الحكماء لندبته .

فقال « بليموس » : هذا يوم عظيم العبرة : أقبل من شره ما كان مدبراً ، وأدبر من خيره ما كان مقبلا ، فمن كان باكيا على من قد زال ملكه ، فليبكه .

وقال « ميلاطوس » : خرجنا إلى الدنيا جاهلين ، وأقمنا فيها غافلين ، وفارقناها كارهين .

وقال « زينون الأصغر » : يا عظيم الشأن ! ما كنت إلا ظل سحاب اضمحل لما أظل ، فما تحس للملك أثراً ، ولا نعرف له خبراً .

وقال « أفلاطن الثانى » : أيها الساعى المغتصب ! جمعت ما خذلك ، وتوليت ما تولى عنك ، فلزمتك أوزاره ، وعاد على غيرك مهنؤه وثماره .

وقال « فوطس » : ألا تتعجبون ممن لم يعظنا اختيارا ، حتى وعظنا بنفسه اضطرارا ! .

وقال «مسطورس» : قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولا نقدر على القول ، واليوم نقدر على القول ؛ فهل نقدر على الاستماع ؟ .

وقال « ثاون » : انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى ، وإلى ظل الغمام كيف انجلى ؟ .

وقال « سوس » : كم قد أمات هذا الشخص لئلا يموت فمات ، فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت ؟ .

وقال « حكيم » : طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طوى منها فى ذراعين .

وقال آخر : ما سافر « الإسكندر » سفراً بلا أعوان ، ولا آلة ولا عدة ... غير سفره هذا .

وقال آخر : ما أرغبنا فيما فارقت ، وأغفلنا عما عاينت .

وقال آخر : لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته .

وقال آخر : من ير هذا الشخص فليتق ، وليعلم أن الديون هكذا قضاؤها .

وقال آخر : قد كان بالأمس طلعته علينا حياة ، واليوم النظر إليه سقم .

وقال آخر : قد كان يسأل عما قبله ، ولا يسأل عما بعده .

وقال آخر : من شدة حرصه على الارتفاع انحط كله .

وقال آخر : الآن تضطرب الأقاليم ، لأن مسكنها قد سكن .

وقال آخر : الآن وقت الانصراف ، لأن الأشخاص يتوجهون من دار إلى دار ، والله تعالى يبقى ولا يفنى .

٣ — حِكَمُ « دُيُوجَانِس الكلبي »

وكان حكيما ، فاضلا ، متقشفا ، لا يقتنى شيئا ، ولا يأوى إلى منزل ، وكأنه من « قدرية الفلاسفة » لما يوجد فى مدارج كلامه من الميل إلى « القدر » . قال : ليس الله تعالى علة الشرور ، بل الله تعالى علة الخيرات والفضائل ، والجود ، والعقل ... جعلها بين خلقه ، فمن كسبها وتمسك بها نالها ؛ لأنه لا يدرك الخيرات إلا بها .

وسأله « الإسكندر » يوما فقال : بأى شىء يكتسب الثواب ؟ قال : بأفعال الخيرات ، وإنك لتقدر أيها الملك أن تكتسب فى يوم واحد ما لا تقدر الرعية أن تكسبه فى دهرها .

وسأله عصبة من أهل الجهل : ماغذاؤك ؟ ، قال : ما عفتم ؛ يعنى « الحكمة » . قالوا : فما عفت ؟ قال : ما استطبتم ؛ يعنى « الجهل » . قالوا : كم عبد لك ؟ قال : أربابكم ؛ يعنى : الغضب ، والشهوة ، والأخلاق الرديئة الناشئة منهما .

وقالوا له يوما : ما اقبح صورتك ! قال : لم أملك الخلقة الذميمة فألام عليها . ولا ملكتم الخلقة الحسنة فتحمدوا عنها ، وأما ما صار فى ملكى وأتى عليه تدبيرى فقد استكملت تزيينه وتحسينه بغاية الطوق وقاصية الجهد ؛ واستكملتم شين ما فى ملككم. قالوا : فما الذى فى الملك من التزيين والتهجين ؟ قال : أما التزيين فعمارة الذهن بالحكمة . وجلاء العقل بالأدب ، وقمع الشهوة بالعفاف ، وردع الغضب بالحلم ، وقطع الحرص بالقنوع ، وإماتة الحسد بالزهد ، وتذليل المرح بالسكون ، ورياضة

النفس حتى تصير مطية قد ارتاضت فتصرفت حيث صرفها فارسها فى طلب العليات، وهجر الدنيات . ومن التهجين : تعطيل الذهن من الحكمة ، وتوسيخ العقل بضياع الأدب ، وإثارة الشهوة باتباع الهوى ، وإضرام الغضب بالانتقام ، وإمداد الحرص بالطلب .

وقدم إليه رجل طعاماً وقال له : استكثر منه ، فقال : عليك بتقديم الأكل ، وعلينا باستعمال العدل .

وقال : زمام العافية بيد البلاء ، ورأس السلامة تحت جناح العطب ، وباب الأمن مستور بالخوف ، فلا تكونن فى حال من هذه الثلاث غير متوقع لضدها .

وقيل له : مالك لا تغضب ؟ قال : أما غضب الإنسانية فقد أغضبه ، وأما غضب البهيمية فقد تركته ، لترك الشهوة البهيمية .

واستدعاه الملك « الإسكندر » يوما إلى مجلسه ، فقال للرسول : قل له : إن الذى منعك من المصير إلينا هو الذى منعنا من المصير إليك ، منعك استغناؤك عنى بسلطانك . ومنعنى استغنائى عنك بقناعتى .

وعابته امرأة يونانية بقبح الوجه ودمامة الصورة ، فقال : منظر الرجال بعد المخبر ، ومخبر النساء بعد المنظر ، فخجلت ، وتابت .

ووقف عليه « الإسكندر » يوما فقال له : ما تخافنى ؟ قال : أنت خير أم شرير ؟ قال : بل خير ، قال : فما لخوفى من الخير معنى ، بل يجب على رجاؤه .

وكان لأهل مدينة من بلاد « يونان » صاحب جيش جبان . وطبيب لم يعالج أحداً إلا قتله ، فظهر عليهم عدو . ففزعوا إليه ، فقال : اجعلوا طبيبكم صاحب لقاء العدو . واجعلوا صاحب جيشكم طبيبكم .

وقال : اعلم أنك ميت لا محالة . فاجتهد أن تكون حياً بعد موتك ، لئلا تكون لميتتك ميتة ثانية .

وقال : كما أن الأجسام تعظم فى العين فى اليوم الضباب ، كذلك تعظم الذنوب عند الإنسان فى حال الغضب .

وسئل عن « العشق » ؟ فقال : هو اختيار صادف نفساً فارغة .

ورأى غلاما معه سراج ، فقال له : تعلم من أين تجيء هذه النار؟ فقال له الغلام : إن أخبرتنى إلى أين تذهب ، أخبرتك من أين تجيء ؛ فأعياه وأفحمه ، بعد أن لم يكن يقوى عليه أحد .

ورأى امرأة قد حملها الماء ، فقال : على هذا المعنى جرى المثل : دع الشر يغسله الشر .

ورأى امرأة تحمل نارا ، فقال : نار على نار ، وحامل شر من محمول .

ورأى امرأة متزينة فى ملعب ، فقال : لم تخرج لترى ، ولكن لترى .

ورأى نساء يتشاورن ، فقال : على هذا جرى المثل : هو ذا الثعبان يستقرض من الأفاعى سماً .

ورأى جارية تتعلم الكتابة ، فقال : يسقى هذا السهم سما ؛ ليرمى به يوما ما .

ورأى امرأة ضاحكة ، فقال : لو كنت تدرين الموت لما كنت ضاحكة أبداً .

وقال « للإسكندر » يوما — وكان يقربه ويدنيه ويأنس بكلامه — : أيها الملك ! قد آمنت الفقر ؛ فليكن غناك اقتناء الحمد ، وابتغاء المجد .

٤ — حِكَمُ الشَّيْخِ اليُونَانِىّ

وله رموز وأمثال . منها قوله : إن أمك رءوم لكنها فقيرة رعناء ، وإن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ؛ يعنى بالأم « الهيولى » وبالأب « الصورة » ، وبالرءوم انقيادها ، وبالفقر احتياجها إلى الصورة ، وبالرعونة قلة ثباتها على ما تحصل عليه ، وأما حداثة الصورة : أى هى مشرقة لك بملابسة الهيولى ،

وأما جودها : أى النقص لا يعتريها من قبل ذاتها ؛ فإنها جواد ، لكن من قبل قبول الهيولى ؛ فإنها إنما تقبل على تقديرها . . . وهذا ما فسر به رمزه ولغزه . وحمل الأم على الهيولى صحيح مطابق للمعنى ، وليس حمل الأب على الصورة بذلك الوضوح ؛ بل حمله على « العقل الفعال » الجواد ، الواهب للصور على قدر استعدادات القوابل . . . أظهر . وقال : لك نسبان : نسب إلى أبيك ، ونسب إلى أمك . أنت بأحدهما أشرف ، وبالآخر أوضع ، فانتسب فى ظاهرك وباطنك إلى من أنت به أشرف ، وتبرأ فى باطنك وظاهرك ممن أنت به أوضع ؛ فإن الولد الفسل[1] يحب أمه أكثر مما يحب أباه . وذلك دليل على دخل العرق وفساد المحتد . قيل : أراد بذلك : الهيولى والصورة ، أو البدن والنفس ، أو الهيولى والعقل الفعال .

وقال : قد ارتفع إليك خصمان منك يتنازعان فيك : أحدهما محق ، والآخر مبطل ، فاحذر أن تقضى بينهما بغير الحق فتهلك أنت . والخصمان : أحدهما العقل ، والثانى الطبيعة .

وقال : كما أن البدن الخالى من النفس يفوح منه نتن الجيفة ، كذلك النفس الخالية من الأدب يحس نقصها بالكلام والأفعال .

وقال : الغائب المطلوب فى طى الشاهد الحاضر . وقال « أبو سليمان السجزى » مفهوم هذا الإطلاق أن كل ما هو عندنا بالحس ها هنا فهو بالعقل لنا هناك . إلا أن الذى عندنا ظل ذاك ؛ ولأن من شأن الظل أنه كما يريك الشىء الذى هو ظله مرة فاضلا عما هو عليه ، ومرة قالصاً عما هو به ، ومرة على قدره . . . عرض الحسبان والتوهم وصارا مزاحمين لليقين والتحقيق ؛ فينبغى أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الأبدى ، والوجود السرمدى أتم ، وأظهر ، وأبق ، وأبلغ ؛ فبالحق : ما كان الغائب طى الشاهد ، وبتصفح هذا الشاهد يصح ذلك الغائب .

---

(١) « الفسل » ـ بفتح فسكون ـ : الرذل الذى لا مروءة له ، وبكسر فسكون : الأحمق .

وقال « الشيخ اليونانى » : النفس جوهر كريم شريف ، يشبه دائرة قددارت على مركزها ، غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها هو العقل ، وكذلك العقل هو كدائرة قد استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن النفس والعقل وإن كانا دائرتين ؛ لكن دائرة العقل لا تتحرك أبدا ؛ بل هى ساكنة ذاتية ، شبيهة بمركزها ؛ وأما دائرة النفس فإنها تتحرك على مركزها - وهو العقل - حركة الاستكمال . على أن دائرة العقل وإن كانت دائرة شبيهة بمركزها لكنها تتحرك حركة الاشتياق ؛ لأنها تشتاق إلى مركزها وهو « الخير الأول » . وأما دائرة العالم السفلى فإنها تدور حول النفس وإليها تشتاق ، وإنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً إلى النفس كشوق النفس إلى العقل ، وشوق العقل إلى الخير المحض الأول ؛ ولأن دائرة هذا العالم جرم ، والجرم يشتاق إلى الشيء الخارج منه ، ويحرص على أن يصير إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ؛ لأنه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح إليها ، ويسكن عندها .

وقال : ليس للمبدع الأول تعالى صورة ولا حلية مثل صور الأشياء العالية ، ولا مثل صور الأشياء السافلة ، ولا له قوة مثل قواها ؛ لكنه فوق كل صورة ، وحلية ، وقوة ؛ لأنه مبدعها بتوسط العقل .

وقال : «المبدع الحق» ليس شيئا من الأشياء ، وهو جميع الأشياء ؛ لأن الأشياء منه ، وقد صدق الأفاضل الأوائل فى قولهم : مالك الأشياء كلها هو الأشياء كلها إذ هو علة كونها بآنيته[1] فقط ، وعلة شوقها إليه . وهو خلاف الأشياء كلها وليس فيه شيء مما أبدعه ، ولا يشبه شيئا منه ، ولو كان كذلك لما كان علة الأشياء كلها ، وإذا كان العقل واحداً من الأشياء فليس فيه عقل ، ولا صورة ، ولا حلية .

أبدع الأشياء « بآنيته » فقط ، و « بآنيته » يعلمها ، ويحفظها ، ويدبرها ...

---

(١) « الآنية » — بألف ممدودة ونون مكسورة وياء مشددة مفتوحة وتاء مربوطة — : تحقق الوجود العينى من حيث مرتبته الذاتية : كما قال صاحب « التعريفات »

لا بصفة من الصفات . وإنما وصفناه بالحسنات والفضائل ؛ لأنه علتها ، وأنه الذى جعلها فى الصور ؛ فهو مبدعها .

قال : وإنما تفاضلت الجواهر العالية العقلية ، لاختلاف قبولها من النور الأول جل وعز ؛ فلذلك صارت ذوات مراتب شتى : فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث ؛ فاختلفت الأشياء بالمراتب والفصول ، لا بالمواضع والأماكن ، وكذلك الحواس تختلف بأماكنها على أن « القوى الحاسة » فإنها مما لا يفترق بمفارقة الآلة .

وقال : « المبدع » ليس بمتناه . لا كأنه جثة بسيطة ، وإنما عظم جوهره بالقوة والقدرة ـ لا بالكمية والمقدار ـ فليس للأول صورة ولا حلية ، ولا شكل ؛ فلذلك صار محبوباً معشوقا تشتاقه الصور العالية والسافلة ، وإنما اشتاقت إليه صور جميع الأشياء ؛ لأنه أبدعها وكساها من وجوده حلية الوجود .

وهو قديم ، دائم على حاله لا يتغير . و « العاشق » يحرص على أن يصير إليه ويكون معه . و « للمعشوق الأول » عشاق كثيرون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شىء ؛ لأنه ثابت ، قائم بذاته ، لا يتحرك .

وأما المنطق الجزئى ، فإنه لا يعرف الشىء إلا معرفة جزئية ، وشوق العقل الأول إلى المبدع الأول أشد من شوق سائر الأشياء ؛ لأن الأشياء كلها تحته ، وإذا اشتاق إليه العقل لم يقل للعقل لم صرت مشتاقا إلى الأول ؛ إذ العشق لا علة له .

وأما المنطق الذى يختص بالنفس فيفحص عن ذلك ويقول : إن الأول هو المبدع الحق ، وهو الذى لاصورة له ، وهو مبدع الصور ؛ فالصور كلها تحتاج إليه ، وتشتاق إليه ؛ وذلك أن كل صورة تطلب مصورها وتحن إليه .

وقال : إن الفاعل الأول أبدع الأشياء كلها بغاية الحكمة . لا يقدر أحد أن ينال علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ؟ ولا أن يعرفها كنه

معرفتها ، ولم صارت الأرض فى الوسط ، ولم كانت مستديرة ولم تكن مستطيلة ولا منحرفة ؟ إلا أن يقول : إن البارى صيرها كذلك وإنما كانت بغاية الحكمة الواسعة لكل حكمة .

وكل فاعل يفعل بروية وفكرة ، لا بآنيته فقط بل يفصل فيه ؛ فلذلك يكون فعله لا بغاية الثقافة والإحكام . والفاعل الأول لايحتاج فى إبداع الأشياء إلى روية وفكر ؛ وذلك أنه ينال العلل بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الروية والفكر . والعلل ، والبرهان ، والعلم ، والقنوع...وسائر ماأشبه ذلك : إنما كانت أجزاء وهو الذى أبدعها ، وكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد ؟ ! .

٥ — حِكَمُ « ثاوُفْرَسْطِيس »

كان هذا الرجل من كبار تلامذة « أرسطوطاليس » وكبار أصحابه ، واستخلفه على « كرسى حكمته » بعد وفاته ، وكانت « المتفلسفة » فى عهده تختلف إليه . وتقتبس منه . وله كتب الشروح الكثيرة ، والتصانيف المعتبرة ؛ وبالخصوص فى « الموسيقات » .

فمما يؤثر عنه أنه قال : « الإلهية » لا تتحرك ، ومعناه لا تتغير ولا تتبدل : لا فى الذات ، ولا فى سنة الأفعال .

وقال : السماء مسكن الكواكب ، والأرض مسكن الناس على أنهم « مثل » وشبه لما فى السماء ؛ فهم الآباء والمدبرون ، ولهم نفوس وعقول مميزة ليس لها أنفس نباتية ؛ فلذلك لا تقبل الزيادة ولا النقصان .

وقال : « الغناء » فضيلة فى المنطق أشكلت على النفس وقصرت عن تبيين كنهها فأبرزتها لحونا ، وأثارت بها شجونا ، وأضمرت فى عرضها فنونا وفتونا .

وقال : « الغناء » شىء يخص النفس دون الجسد فيشغلها عن مصالحها . كما أن لذة المأكول والمشروب شىء يخص الجسم دون النفس .

وقال : إن النفوس إلى اللحون ـ إذا كانت محجبة ـ أشد إصغاء منها إلى ما قد تبين لها ، وظهر معناه عندها .

وقال : إن العقل نحوان : أحدهما مطبوع ، والآخر مسموع ؛ فالمطبوع منه كالأرض ، والمسموع منه كالبذر والماء ، فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون أن يرد عليه العقل المسموع ، فينبهه من نومه ، ويطلقه من وثاقه ، ويقلقله من مكانه ؛ كما يستخرج البذر والماء ما فى قعر الأرض .

وقال : الحكمة غنى النفس ، والمال غنى البدن ، وطلب غنى النفس أولى ؛ لأنها إذا غنيت بقيت ، والبدن إذا غنى فنى ، وغنى النفس ممدود ، وغنى البدن محدود .

وقال : ينبغى للعاقل أن يدارى الزمان مداراة رجل لا يسبح فى الماء الجارى إذا وقع .

وقال : لا يغبطن بسلطان من غير عدل ، ولا بغنى من غير حسن تدبير ، ولا ببلاغة من غير صدق منطق ، ولا بجود فى غير إصابة موضع ، ولا بأدب من غير أصالة رأى ، ولا بحسن عمل فى غير حينه .

٦ — شُبَهُ « بُرُقْلُس » فى قِدَم العَالَم

إن القول فى « قدم العالم » و « أزلية الحركات » بعد إثبات الصانع ، والقول « بالعلة الأولى » : إنما شهر بعد « أرسطوطاليس » ؛ لأنه خالف القدماء صريحاً ، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا ؛ فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه ، مثل «الإسكندر الأفروديسى» و «ثامسطيوس» و « فورفوريوس » .

وصنف « فورقلس » المنتسب إلى « أفلاطون » فى هذه المسألة كتاباً

وأورد فيه هذه الشبه ، وإلا فالقدماء إنما أبدوا فيه ما نقلناه سالفا .

الشبهة الأولى قال : إن البارى تعالى « جواد » بذاته ، وعلة وجود العالم جوده ، و « جوده » قديم لم يزل ؛ فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل . قال : ولايجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد ؛ فإنه يوجب التغير فى ذاته ، فهو جواد لذاته ، لم يزل . قال : ولا مانع من فيض جوده ؛ إذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره ، وليس لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ، ولا مانع من شيء .

الشبهة الثانية قال : ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعا بالفعل ، أو لم يزل صانعا بالقوة ؛ أى يقدر أن يفعل ، ولا يفعل . فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل ، وإن كان الثانى فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بمخرج ، ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء ؛ فيجب أن يكون له مخرج من خارج يؤثر فيه ، وذلك ينافى كونه صانعا مطلقا لا يتغير ولا يتأثر .

الشبهة الثالثة قال : كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غير فعل إلى فعل ، وكل علة من جهة ذاتها فعلولها من جهة ذاتها ؛ وإذا كانت ذاتها لم تزل فعلولها لم يزل .

الشبهة الرابعة قال : إن الزمان لا يكون موجوداً إلا مع الفلك ولا الفلك إلا مع الزمان ؛ لأن الزمان هو العاد لحركات الفلك. ثم لايجوز أن يقال متى وقبل إلا حين يكون الزمان ، ومتى وقبل أبدى ، فالزمان أبدىّ لحركات الفلك أبدية ، فالفلك أبدى .

الشبهة الخامسة قال : إن العالم حسن النظام كامل القوام ، وصانعه جواد خير ، ولا ينقض الجيد الحسن إلا شرير ، وصانعه

ليس بشرير، وليس يقدر على نقضه غيره ، فليس ينتقض أبداً ، وما لا ينتقض أبداً كان سرمداً .

الشبهة السادسة

قال : لما كان الكائن لا يفسد إلا بشيء غريب يعرض له ، ولم يكن شيء غريب عن العالم خارجاً منه يجوز أن يعرض فيفسد : ثبت أنه لا يفسد ، وما لا يتطرق إليه الفساد لا يتطرق إليه الكون والحدوث ؛ فإن كل كائن فاسد .

الشبهة السابعة

قال : إن الأشياء التي هي في المكان الطبيعي لا تتغير ، ولا تتكون ، ولا تفسد ، وإنما تتغير ، وتتكون ، وتفسد إذا كانت في أماكن غريبة فتتجاذب إلى أماكنها ، كالنار التي في أجسادنا تحاول الانفصال إلى مركزها ، فينحل الرباط ، فيفسد ، إذ الكون والفساد إنما يتطرق إلى المركبات ، لا إلى البسائط التي هي أركان في أماكنها . ولكنها هي بحالة واحدة ، وما هو بحال واحدة فهو أزلي .

الشبهة الثامنة

قال : العقل والنفس والأفلاك تتحرك على الاستدارة ، والطبائع تتحرك إما عن الوسط ، وإما إلى الوسط على الاستقامة ؛ وإذا كان كذلك كان التفاسد في العناصر إنما هو لتضاد حركاتها ، والحركة الدورية لا ضد لها ؛ فلم يقع فيها فساد . قال: وكليات العناصر إنما تتحرك على استدارة وإن كانت الأجزاء منها تتحرك على الاستقامة ، فالفلك وكليات العناصر لا تفسد ، وإذا لم يجز أن يفسد العالم لم يجز أن يتكون .

وهذه الشبهات هي التي يمكن أن يقال عليها ؛ فتنتقض ، وفي كل واحدة منها نوع مغالطة ، وأكثرها تحكمات . وقد أفردت لها « كتاباً » أوردت فيه : شبهات « أرسطوطاليس » ، وهذه ، وتقريرات « أبي علي بن سينا » ، ونقضتها على قوانين منطقية . فليطلب ذلك .

ومن المتعصبين « لبرقلس » من مهد له عذرا في ذكر هذه الشبهات ، وقال :

إنه كان يناطق الناس منطقين : أحدهما روحانى بسيط ، والآخر جسمانى مركب . وكان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين ، وإنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة ؛ لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر العلم على طرق كثيرة ، يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ، ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده ، فلا يجدوا على قوله مسلخاً ، ولا يصيبوا مقالا ولا مطعنا ؛ لأن « برقلس » لما كان يقول بدهر هذا العالم وأنه باق لا يدثر وضع « كتابا » فى هذا المعنى ، فطالعه من لم يعرف طريقته ، ففهموا منه جسمانية قوله دون روحانيته ، فنقضوه على مذهب الدهرية . وفى هذا الكتاب يقول : « لما اتصلت العوالم بعضها ببعض ، وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر : حدثت قشور ، واستبطنت لبوب . فالقشور داثرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها ؛ لأنها بسيطة وحيدة القوى ، فانقسم العالم إلى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر ، فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العالم من بدء ذلك العالم . فن وجه : لم يكن بينهما فرق، فلم يكن هذا العالم داثراً إذ كان متصلا بما ليس يدثر ، ومن وجه : دثرت القشور ، وزالت الكدرة وكيف تكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية ! وأيضا : فإن هذا العالم مركب والعالم الأعلى بسيط ، وكل مركب ينحل حتى يرجع إلى البسيط الذى تركب منه ، وكل بسيط باق دائما غير مضمحل ولا متغير » . قال الذى يذب عن « برقلس » : هذا الذى نقل عنه هو المنقول عن مثله ، بل الذى أضاف إليه هذا القول الأول لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه لم يقف على مرامه ؛ للعلة التى ذكرنا فيما سلف ، وإما لأنه كان محسوداً عند أهل زمانه ؛ لكونه بسيط الفكر، واسع النظر، ساير القوى ؛ وكانوا ـ أولئك ـ أصحاب أوهام وخيالات ؛ فإنه يقول فى موضع من كتابه : « إن الأوائل منها تكونت العوالم ، وهى باقية لاتدثر ولا تضمحل ، وهى لازمة الدهر ، ماسكة له ؛ إلا أنها

من أول، واحد، لا يوصف بصفة، ولا يدرك بنعت ونطق؛ لأن صور الأشياء كلها منه وتحته، وهى الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها؛ إلا الأول الواحد، وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل، وقدرته أبدعت هذه المبادى».

وقال أيضا : إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته ؛ لأنه حق حقا بلا حق، وكل حق حقا فهو تحته إنما هو حق حقا إذ حققه الموجب له الحق، فالحق هو الجوهر الممد للطباع الحياة والبقاء، وهو أفاد هذا العالم بدءاً وبقاء بعد دثور قشوره، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه قد علق به. وقال: إن هذا العالم إذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية، وكان هذا واحداً منها، وبقى جوهر كل قشر ودنس وخبث، ويكون له أهل يلبسه؛ لأنه غير جائز أن تكون « الأنفس الطاهرة » التى لا تلبس الأدناس والقشور، مع الأنفس الكثيرة القشور فى عالم واحد؛ وإنما يذهب من هذا العالم ما ليس من جهة المتوسطات الروحانية، وما كان القشر والدنس عليه أغلب؛ فأما ما كان من « البارى » تعالى، بلا متوسط، أو كان من متوسط بلاقشر: فإنه لا يضمحل. قال: وإنما يدخل القشر على الشىء من غير المتوسطات، فيدخل عليه بالعرض لا بالذات، وذلك إذا كثرت المتوسطات، وبعد الشىء عن الإبداع الأول؛ لأنه حيثما قلت المتوسطات فى الشىء: كان أنور، وأقل قشوراً ودنسا، وكلما قلت القشور والدنس كانت الجواهر أصفى، والأشياء أبقى.

ومما ينقل عن « برقلس » أنه قال : إن البارى تعالى عالم بالأشياء كلها: أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها ... وخالف بذلك « أرسطوطاليس »؛ فإنه قال: « يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة؛ فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات »، كما ذكرنا.

ومما ينقل عنه فى « قدم العالم» قوله: «لن يتوهم حدوث العالم إلا بعد أن يتوهم

أنه لم يكن ؛ فأبدعه البارى تعالى فى الحالة التى لم يكن . وفى الحالة التى لم يكن لا يخلو من حالات ثلاث : إما أن البارى لم يكن قادراً فصار قادراً ، وذلك محال لأنه قادر لم يزل ؛ وإما أنه لم يرد فأراد ، وذلك محال أيضا ؛ لأنه مريد ، لم يزل وإما أنه لم تقتض الحكمة [وجوده] وذلك محال أيضا ؛ لأن الوجود أشرف من العدم على الإطلاق . فإذا بطلت هذه الجهات الثلاث: تشابها فى الصفة الخاصة ، وهى « القدم » على أصل المتكلم ؛ وكان « القدم » بالذات له دون غيره ، وإن كانا معا فى الوجود . والله الموفق .

٧ — رأى « ثامِسْطيُوس »

وهو الشارح لكلام الحكيم « أرسطوطاليس » ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته ورموزه ، وهو على رأى « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذكرنا من إثبات « العلة الأولى » ، واختار من المذاهب فى « المبادىء » قول من قال : إن المبادىء ثلاثة : الصورة ، والهيولى ، والعدم ؛ وفرق بين العدم المطلق والعدم الخاص، فإن عدم صورة بعينها عن مادة تقبلها مثل عدم السيفية عن الحديد ليس كعدم السيفية عن الصوف ؛ فإن هذه المادة لا تقبل هذه الصورة أصلا .

وقال : إن الأفلاك حصلت من العناصر الأربعة ـ لا أن العناصر حصلت من الأفلاك ـ ففيها نارية، وهوائية، ومائية ، وأرضية ؛ إلا أن الغالب على الأفلاك [هو] النارية ، كما أن الغالب على المركبات السفلية هو الأرضية . والكواكب نيران مشتعلة حصلت تراكيبها على وجه لا يتطرق إليها الانحلال ؛ لأنها لا تقبل الكون ، والفساد ، والتغير ، والاستحالة ؛ وإلا فالطبائع واحدة . . . والفرق يرجع إلى ما ذكرنا .

ونقل « ثامسطيوس » عن « أرسطوطاليس » و « ثاون » و « أفلاطون »

و « ثاوفرسطيس » و « فرفوريوس » و « فلوطرخيس » ـ وهو رأيه ـ : أن فى العالم أجمع طبيعة واحدة عامة ، وكل نوع من أنواع النبات والحيوان مختص بطبيعة خاصة ؛ وحدوا الطبيعة العامة بأنها مبدأ الحركات فى الأشياء والسكون فيها على الأمر الأول من ذواتها ، وهى علة الحركة فى المتحركات ، وعلة السكون فى الساكنات . وزعموا : أن الطبيعة هى التى تدبر الأشياء كلها فى العالم ـ حيوانه ، ونباته ، ومواته ـ تدبيراً طبيعيا ، وليست هى حية ، ولا قادرة ، ولا مختارة ؛ ولكن لا تفعل إلا حكمة وصوابا ، وعلى نظم صحيح وترتيب محكم .

قال « ثامسطيوس » : قال « أرسطوطاليس » فى مقالة اللام : « إن الطبيعة تفعل ما تفعل من الحكمة والصواب ـ وإن لم تكن حيوانا ـ ؛ لأنها ألهمت من سبب هو أكرم منها » ، وأومأ إلى أن السبب هو الله عز وجل . وقال أيضا : إن الطبيعة طبيعتان : طبيعة هى مستعلية على الكون والفساد بكليتها وجزئيتها ؛ يعنى الفلك والنيرات ، وطبيعة يلحق جزئياتها الكون والفساد لا كلياتها ؛ يريد بالجزئيات الأشخاص ، وبالكليات الأسطقسات .

٨ — رَأْىُ « الإِسْكَنْدَر الأَفْرُودِيسى »

وهو من كبار الحكماء رأيا وعلما ، وكلامه أمتن ، ومقالته أرصن . وافق « أرسطوطاليس » فى جميع آرائه ، وزاد عليه فى الاحتجاج على أن البارى تعالى عالم بالأشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد ، وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثره .

ومما انفرد به أن قال : كل « كوكب » ذو نفس وطبع وحركة من جهة نفسه وطبعه ، ولا يقبل التحريك من غيره أصلا ؛ بل إنما يتحرك بطبعه واختياره إلا أن حركاته لا تختلف أبداً ؛ لأنها دورية .

وقال : لما كان الفلك محيطا بما دونه ، وكان الزمان جاريا عليه ؛ لأن الزمان هو العاد للحركات أو هو عدد الحركات ، ولما لم يكن يحيط بالفلك شىء آخر ، ولا كان الزمان جاريا عليه . . . لم يجز أن يفسد الفلك ويكون ؛ فلم يكن قابلا للكون والفساد ، وما لم يقبل الكون والفساد كان قديما أزليا .

وقال فى كتابه « فى النفس » : إن الصناعة تتقبل الطبيعة ، وإن الطبيعة لا تتقبل الصناعة .

وقال : للطبيعة لطف وقوة ، وإن أفعالها تفوق فى البراعة واللطف كل أعجوبة يتلطف فيها بصناعة من الصناعات .

وقال فى ذلك الكتاب : لا فعل للنفس دون مشاركة البدن حتى التصور بالعقل ؛ فإنه مشترك بينهما ، وأومأ إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا ؛ حتى القوة العقلية . وخالف [بذلك] أستاذه « أرسطوطاليس » ؛ فإنه قال : الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذاتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط ؛ إذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ بها . والمتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات أخلاقية استفادتها من مشاركة البدن ؛ لتستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم .

٩ — رأى « فُرْفُورْيُوس »

وهو أيضاً على رأى « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذهب إليه ، وهو الشارح لكلام « أرسطو » أيضاً ؛ وإنما يعتمد شرحه إذ كان أهدى القوم إلى إشاراته وجميع ما ذهب إليه .

ويدعى أن الذى يحكى عن « أفلاطون » من القول بحدوث العالم غير صحيح : قال فى رسالته إلى « أبانوا » : وأما ما قذف به «أفلاطون» عندكم من أنه يضع

للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة، وذلك أن « أفلاطون » ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا لكن ابتداء على جهة العلة، ويزعم أن علة كونه ابتداؤه .

وقد أرى أن المتوهم عليه فى قوله : إن العالم مخلوق ، وإنه حدث لا من شىء ، وإنه خرج من لا نظام إلى نظام ... قد أخطأ وغلط ؛ وذلك أنه لا يصح دائما أن كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجود شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وإنما يعنى « أفلاطون » : أن الخالق أظهر العالم من العدم إلى الوجود وإن وجد أنه لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق . قال : وقال فى الهيولى : إنها أمر قابل للصور وهى كبيرة وصغيرة ، وهما فى الموضوع والحد واحد . ولم يبين العدم . كما ذكره « أرسطوطاليس » إلا أنه قال : الهيولى لا صورة لها ؛ فقد علم أن عدم الصورة فى الهيولى . وقال : إن المركبات كلها إنما تكون بالصور على سبيل التغير ، وتفسد بخلو الصور عنها .

وزعم « فرفوريوس » : أن من الأصول الثلاثة التى هى الهيولى والصورة والعدم : أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك ، وههنا شىء يكون ما يتكون ، ويحرك الأجسام ، وكل ما كان واحداً بسيطا ففعله واحد بسيط . وكل ما كان كثيرا مركبا فأفعاله كثيرة مركبة ، وكل موجود ففعله مثل طبيعته ؛ ففعل الله بذاته فعل واحد بسيط وباقى أفعاله يفعلها بمتوسط مركب . قال : وكل ما كان موجوداً فله فعل من الأفعال مطابق لطبيعته ، ولما كان البارى تعالى موجودا ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود ، ففعل فعلا واحداً وحرك حركة واحدة وهو الاجتلاب إلى شبهه ؛ يعنى الوجود . ثم إما أن يقال : كان المفعول معدوما يمكن أن يوجد ، وذلك هو طبيعة الهيولى بعينها . فيجب أن يسبق الوجود طبيعة ما قابلة للوجود . وإما أن يقال : لم يكن معدوما يمكن أن يوجد بل أوجده عن لا شىء وأبدع وجوده من غير توهم شىء سبقه ، وهو ما يقوله الموحدون .

قال : فأول فعل فعله هو الجوهر . إلا أن كونه جوهراً وقع بالحركة فوجب

أن يكون بقاؤه جوهراً بالحركة ؛ وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول لكن من التشبه بذلك الأول . وكل حركة تكون فإما أن تكون على خط مستقيم وإما على الاستدارة ، فتحرك الجوهر بهاتين الحركتين . ولما كان وجود الجوهر بالحركة وجب أن يتحرك الجوهر فى جميع الجهات التى يمكن فيها الحركة ؛ فيتحرك جميع الجوهر فى جميع الجهات حركة مستقيمة على جميع الخطوط وهى ثلاثة : الطول ، والعرض ، والعمق . إلا أنه لم يكن له أن يتحرك على هذه الخطوط بلا نهاية ؛ إذ ليس يمكن فيما هو بالفعل أن يكون بلا نهاية ؛ فتحرك الجوهر فى هذه الأقطار الثلاثة حركة متناهية على خطوط مستقيمة ، وصار بذلك جسما . وبقى عليه أن يتحرك بالاستدارة على الجهة التى يمكن فيها أن يتحرك بأجمعه حركة على الاستدارة ؛ لأن الدائر يحتاج إلى شىء ساكن فى وسط منه ، فعند ذلك انقسم الجوهر فتحرك بعضه على الاستدارة وسكن بعضه فى الوسط . قال : وكل جسم يتحرك فيماس جسما ساكنا فى طبيعته قبول التأثير منه حركه معه ، وإذا حركه سخن وإذا سخن لطف ، وانحل ، وخف . . . ؛ فكانت النار تلى الفلك . والجسم الذى يلى النار يبعد عن الفلك ويتحرك بحركة النار فتكون حركته أقل ؛ فلا يتحرك لذلك بأجمعه لكن جزء منه ، فيسخن دون سخونة النار . . . ؛ وهو الهواء . والجسم الذى يلى الهواء لا يتحرك لبعده عن المحرك ؛ فهو بارد لسكونه وحار حرارة يسيرة بمجاورته الهواء ؛ ولذلك انحل قليلا . . . ؛ وهو الماء . وأما الجسم الذى يلى الماء — فى الوسط — ؛ فلأنه بعد فى الغاية عن الفلك ولم يستفد من حركته شيئا ولا قبل منه تأثيراً : سكن وبرد . . . ؛ وهذه هى الأرض . وإذا كانت هذه الأجسام تقبل التأثير بعضها من بعض اختلطت وتولد عنها أجسام مركبة . . . ؛ وهذه هى الأجسام المحسوسة .

وقال : الطبيعة تفعل بغير فكر ولا عقل ولا إرادة . ولكنها ليست تفعل بالبخت والاتفاق والخبط ؛ بل لا تفعل إلا ماله نظم وترتيب وحكمة ، وقد تفعل

شيئا من أجل شيء ؛ كما تفعل البر لغذاء الإنسان وتهييء أعضائه لما يصلح له .

وقد قسم « فرفوريوس » مقالة « أرسطوطاليس » فى الطبيعة خمسة أقسام :

أحدها العنصر ، والثانى الصورة ، والثالث المجتمع منهما كالإنسان ، والرابع الحركة الجاذبة فى الشيء - بمنزلة حركة النار الكائنة الموجودة فيها - إلى فوق ، والخامس الطبيعة العامة للكل ؛ لأن الجزئيات لا يتحقق وجودها إلا عن كل يشملها . ثم اختلفوا فى مركزها : فمن الحكماء من صار إلى أنها فوق الكل ، وقال آخرون إنها دون الفلك ؛ قالوا : والدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثة فى العالم الموجبة للحركات والأفعال ؛ كذهاب النار والهواء إلى فوق ، وذهاب الماء والأرض إلى تحت ؛ فعلم يقينا أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها لم توجد فيها ؛ وكذلك ما يوجد فى النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو والنشوء .

الباب الرابع : المتأخرون من فلاسفة الإسلام

١ — مِثل : يعقوب بن إسحاق الكندى . وحنين بن إسحاق . ويحيى النحوى . وأبى الفرج المفسر . وأبى سليمان السجزى . وأبى سليمان محمد ابن معشر المقدسى . وأبى بكر ثابت بن قرة الحرانى . وأبى تمام يوسف بن محمد النيسابورى . وأبى زيد أحمد بن سهل البلخى . وأبى محارب الحسن بن سهل ابن محارب القمى . وأحمد بن الطيب السرخسى . وطلحة بن محمد النسفى . وأبى حامد أحمد بن محمد الأسفزارى . وعيسى بن على بن عيسى الوزير . وأبى على أحمد ابن محمد بن مسكويه . وأبى زكريا يحى بن عدى الصيمرى . وأبى الحسن محمد ابن يوسف العامرى . وأبى نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى . . . وغيرهم .

وإنما علامة القوم « أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا »، قد سلكوا كلهم طريقة « أرسطوطاليس » فى جميع ما ذهب إليه وانفرد به ؛ سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى « أفلاطون » والمتقدمين . ولما كانت طريقة « ابن سينا » أدق عند الجماعة ، ونظره فى الحقائق أغوص : اخترت نقل طريقته من « كتبه » على إيجاز واختصار ؛ كأنها : عيون كلامه ، ومتون مرامه . وأعرضت عن نقل طرق الباقين . . . و « كل الصيد فى جوف الفرا » .

١ — « ابن سينا » : كَلامُهُ فى المَنْطِق

قال أبو على « الحسين بن عبد الله بن سينا » : العلم إما تصور ، وإما تصديق . أما « التصور » فهو العلم الأول ، وهو أن تدرك أمراً ساذجاً من غير أن تحكم عليه بنفى أو إثبات ؛ مثل تصورنا ماهية الإنسان . وأما « التصديق » فهو أن تدرك أمراً وأمكنك أن تحكم عليه بنفى أو إثبات ؛ مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ . وكل واحد من القسمين منه ما هو أولى ، ومنه ما هو مكتسب . فالتصور

المكتسب إنما يستحصل « بالحد » وما يجرى مجراه ، والتصديق المكتسب إنما يستحصل « بالقياس » وما يجرى مجراه ؛ « فالحد » و « القياس » آلتان بهما تحصل المعلومات التى لم تكن حاصلة فتصير معلومة بالروية . وكل واحد منهما منه ما هو حقيقى ، ومنه ما هو دون الحقيقى ولكنه نافع منفعة بحسبه ، ومنه ما هو باطل مشتبه بالحقيقى . والفطرة الإنسانية غير كافيـــة فى التميز بين هذه الأصناف إلا أن تكون مؤيدة من عند الله عز وجل ؛ فلا بد إذاً للناظر من آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره ؛ وذلك هو الغرض من المنطق .

ثم إن كل واحد من الحد والقياس فمؤلف من معان معقولة بتأليف محدود ، فيكون لهـا مادة منها ألفت وصورة بها التأليف ، والفساد قد يعرض من إحدى الجهتين وقد يعرض من جهتيهما معا . فالمنطق هو الذى نعرف به : من أى المواد والصور يكون الحد الصحيح والقياس السديد الذى يوقع يقينا ، ومن أيها ما يوقع عقداً شبيها باليقين ، ومن أيها ما يوقع ظنا غالبا ، ومن أيها ما يوقع مغالطة وجهلا ؛ وهذه فائدة المنطق . ثم لمـا كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مسموعة ، والأفكار العقلية بأقوال عقلية ؛ فتلك المعانى التى فى الذهن من حيث يتأدى بها إلى غـــيرها كانت موضوعات المنطق . ومعرفة أحوال تلك المعانى مسائل علم المنطق . وكان المنطق بالنسبة إلى المعقولات على مثال النحو بالنسبة إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ؛ فوجب على المنطق أن يتكلم فى الألفاظ أيضا من حيث تدل على المعانى .

واللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه : أحدها بالمطابقة ، والثانى بالتضمن ، والثالث بالالتزام . وهو ينقسم إلى مفرد ، ومركب ؛ فالمفرد ما يدل على معنى وجزء من أجزائه لا يدل على جزء من أجزاء ذلك المعنى بالذات : أى حين هو جزء له ، والمركب هو الذى يدل على معنى وله أجزاء منها يلتئم مسموعه ؛ ومن معانيها يلتئم معنى الجملة . والمفرد ينقسم إلى كلى . وجزئى ؛ والكلى

هو الذى يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق ؛ ولا يمنع نفس مفهومه عن الشركة فيه ، والجزئى هو ما يمنع نفس مفهومه ذلك . ثم الكلى ينقسم إلى ذاتى ، وعرضى ؛ والذاتى هو الذى يقوم ماهية ما يقال عليه ، والعرضى : هو الذى لا يقوم ماهيته ؛ سواء كان غير مفارق فى الوجود والوهم ، أو مفارقا بين الوجود ، أو غير بين الوجود له . ثم الذاتى ينقسم إلى ما هو مقول فى جواب ما هو ؟ وهو اللفظ المفرد الذى يتضمن جميع المعانى الذاتية التى يقوم الشيء بها ، وفرق بين المقول فى جواب ما هو وبين الداخل فى جواب ما هو . وإلى ما هو مقول فى جواب أى شيء هو ؟ وهو الذى يدل على معنى تتميز به أشياء مشتركة فى معنى واحد تميزاً ذاتيا . وأما العرضى فقد يكون ملازما فى الوجود والوهم وبه يقع تمييز أيضا لا ذاتيا ، وقد يكون مفارقا . وفرق بين العرضى والعرض الذى هو قسيم الجوهر .

وأما رسوم الألفاظ الخمسة التى هى : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام : فالجنس يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الذاتية فى جواب ما هو ؟ . والنوع يرسم بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعـــدد فى جواب ما هو ؟ إذا كان نوع الأنواع ؛ وإذا كان نوعاً متوسطاً فهو المقول على كثيرين مختلفين فى جواب ما هو ؟ ويقال عليه قول آخر فى جواب ما هو بالشركة ؟ . . . وينتهى الارتقاء إلى جنس لاجنس فوقه ، وإن قدر فوق الجنس أمر أعم منه فيكون « العموم » بالتشكيك ؛ و « النزول » إلى « نوع » لا نوع تحته ، وإن قدر دون النوع صنف أخص فيكون الخصوص بالعوارض . ويرسم الفصل بأنه الكلى الذاتى الذى يقال به على نوع تحت جنسه : بأنه أى شيء هو ؟ . وترسم الخاصة بأنها هى الكلى الدال على نوع واحد فى جواب أى شيء هو ، لا بالذات . ويرسم العرض العام بأنه الكلى المفرد الغير الذاتى ، ويشترك فى معناه كثيرون ، ووقوع العرض على هذا وعلى الذى هو قسيم الجوهر وقوع بمعنيين مختلفين.

في المركبات : الشيء إما عين موجودة ، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن؛ ولا يختلفان في النواحي والأمم . وإما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن ، وإما كتابة دالة على اللفظ ، ويختلفان في الأمم . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على الصورة في الذهن ، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة . ومبادئ القول : إما اسم ، وإما كلمة ، وإما أداة . فالاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك المعنى ، والكلمة لفظ مفرد يدل على معنى وعلى الزمان الذي فيه ذلك المعنى لموضوع ما غير معين . والأداة لفظ مفرد إنما يدل على معنى يصح أن يوضع أو يحمل بعد أن يقترن باسم أو كلمة ، وإذا ركبت اللفظ تركيبا يؤدي إلى معنى فحينئذ يسمى قولا . ووجوه التركيبات مختلفة . وإنما يحتاج المنطق إلى تركيب خاص ، وهو أن يكون بحيث يتطرق إليه التصديق والتكذيب . فالقضية هي : كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب ، والحملية منها : كل قضية فيها النسبة المذكورة بين شيئين ليس في كل منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد . والشرطية منها : كل قضية فيها هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة ، والمتصلة من الشرطية : هي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى من القضايا الشرطية ، والمنفصلة منها : ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى من القضايا الشرطية . والإيجاب هو إيقاع هذه النسبة وإيجادها . وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع ، والسلب هو رفع هذه النسبة الوجودية . وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع . والمحمول هو المحكوم به . والموضوع هو المحكوم عليه . والمخصوصة قضية حملية موضوعها شيء جزئي ، والمهملة قضية حملية موضوعها كلي ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه ، ولا بد أنه في البعض وشك في أنه في الكل فحكمه حكم الجزئي . والمحصورة هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مبين أنه في كله أو بعضه . وقد تكون موجبة وسالبة . والسور

هو اللفظ الذى يدل على مقدار الحصر ؛ ككل ، ولا واحد ، وبعض ، ولا كل .
والقضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب وموضوعهما ومحمولهما واحد : فى المعنى ، والإضافة ، والقوة ، والفعل ، والجزء ، والكل ، والمكان ، والزمان ، والشرط . والتناقض هو التقابل بين قضيتين فى الإيجاب والسلب تقابلا يجب عنه لذاته أن يقتسما الصدق والكذب ؛ ويجب أن يراعى فيه الشرائط المذكورة . والقضية البسيطة هى التى موضوعها ومحمولها اسم محصل ، والمعدولة هى التى موضوعها أو محمولها غير محصل ؛ كقولنا : زيد هو غير بصير ، والعدمية هى التى محمولها أخس المتقابلين ؛ أى دل على عدم شىء من شأنه أن يكون للشىء ، أو لنوعه ، أو لجنسه ؛ مثل قولنا : زيد جائر . ومادة القضايا هى حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع يجب بها - لامحالة - أن يكون له دائماً فى كل وقت فى إيجاب أو سلب ؛ أو غير دائم له فى إيجاب ولا سلب . وجهات القضايا ثلاث : واجب ويدل على دوام الوجود ، وممتنع ويدل على دوام العدم ، وممكن ويدل على لادوام وجود ولا عدم . والفرق بين الجهة والمادة : أن الجهة لفظة مصرح بها تدل على أحد هذه المعانى ، والمادة حالة للقضية فى ذاتها غير مصرح بها ؛ وربما تخالفا ؛ كقولك زيد يمكن أن يكون حيواناً ، فالمادة واجبة والجهة ممكنة .
والممكن يطلق على معنيين : أحدهما ما ليس بممتنع ، وعلى هذا : الشىء إما ممكن وإما ممتنع وهو الممكن العامى ؛ والثانى ما ليس بضرورى فى الحالتين — أعنى الوجود والعدم — وعلى هذا : الشىء إما واجب وإما ممتنع وإما ممكن ، وهو الممكن الخاصى . ثم إن الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف ؛ مع اتفاقهما فى معنى الضرورة ؛ فإن الواجب هو ضرورى الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال ، والممتنع ضرورى العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال ، والممكن الخاصى هو ما ليس بضرورى الوجود والعدم . والحمل الضرورى على أوجه ستة تشترك كلها فى الدوام : الأول أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال .

والثانى أن يكون الحمل دائماً ما دامت ذات الموضوع موجودة لم تفسد ؛ وهذان هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضرورى ، والثالث أن يكون الحمل دائماً ما دامت ذات الموضوع موصوفة بالصفة التى جعلت موضوعة معها ، والرابع أن يكون الحمل موجوداً وليس له ضرورة بلا هذا الشرط ، والخامس أن تكون الضرورة وقتاً ما معيناً لابد منه ، والسادس أن تكون الضرورة وقتاً ما غير معين . ثم إن « ذوات الجهة » قد تتلازم طرداً وعكساً وقد لا تتلازم ؛ فواجب أن يوجد يلزمه : ممتنع أن لا يوجد ، وليس يمكن بالمعنى العامى أن لا يوجد ؛ ونقائض هذه متعاكسة . . . وقس عليه سائر الطبقات . وكل قضية فإما ضرورية ، وإما ممكنة ، وإما مطلقة ؛ فالضرورية مثل قولنا : كل ب أ بالضرورة : أى كل واحد واحد مما يوصف بأنه ب ، دائماً ، أو غير دائم ؛ فذلك الشىء دائماً ما دامت عين ذاته موجودة يوصف بأنه أ . والممكنة فهى التى حكمها من إيجاب أو سلب غير ضرورى . والمطلقة فيها رأيان : أحدهما أنها التى لم يذكر فيها جهة ضرورة للحكم أو إمكان للحكم بل أطلق إطلاقاً ، والثانى ما يكون الحكم فيها موجوداً لا دائماً بل وقتاً ما ؛ وذلك الوقت إما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به ، أو ما دام المحمول محكوماً به ، أو فى وقت معين ضرورى ، أو فى وقت ضرورى غير معين . وأما العكس فهو تصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والإيجاب بحاله والصدق والكذب بحاله . والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس ، والموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية ، والموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها .

فى القياس ومبادئه وأشكاله ونتائجه : المقدمة : قول يوجب شيئاً لشىء أو يسلب شيئاً عن شىء : جعلت جزء قياس . والحد : ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هى مقدمة . والقياس : هو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها

قول آخر غيرها اضطراراً ؛ وإذا كان بيناً لزومه يسمى قياساً كاملا ، وإذا احتاج إلى بيان فهو غير كامل . والقياس ينقسم إلى اقترانى واستثنائى ، والاقترانى أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه ما ، والاستثنائى أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولا فيه بالفعل . والاقترانى إنما يكون عن مقدمتين يشتركان فى حد ويفترقان فى حدين ؛ فتكون الحدود ثلاثة ؛ ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط ويربط ما بين الحدين الآخرين ؛ فيكون ذلك هو اللازم ويسمى نتيجة ، فالمكرر يسمى حداً أوسط ، والباقيان طرفين ، والذى يريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر ، والذى يريد أن يكون موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر ، والمقدمة التى فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى ، والتى فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى ، وتأليف الصغرى والكبرى يسمى قرينة ، وهيئة الاقتران تسمى شكلا ، والقرينة التى يلزم عنها لذاتها قول آخر تسمى قياسا ، واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق إليه القياس يسمى مطلوبا ، وإذا لزم يسمى نتيجة . والحد الأوسط إن كان محمولا فى مقدمة وموضوعا فى الأخرى يسمى ذلك الاقتران شكلا أولا ، وإن كان محمولا فيهما يسمى شكلا ثانيا ، وإن كان موضوعا فيهما يسمى شكلا ثالثا . وتشترك الأشكال كلها فى أنه لا قياس عن جزئيتين ، وتشترك ـ ماخلا الكائنة عن الممكنات ـ فى أنه لا قياس عن سالبتين ، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية . والنتيجة تتبع أخس المقدمتين فى الكم والكيف . وشريطة الشكل الأول أن تكون كبراه كلية وصغراه موجبة . وشريطة الشكل الثانى أن تكون الكبرى فيه كلية وإحدى المقدمتين مخالفة الأخرى فى الكيف ؛ ولا ينتج إذا كانت المقدمتان ممكنتين أو مطلقتين الإطلاق الذى لا ينعكس على نفسه كلتيهما ، وشريطة الشكل الثالث أن تكون الصغرى موجبة ، ثم لابد من كلية فى كل شكل . وليرجع فى « المختلطات » إلى تصانيفه .

وأما القياسات الشرطية بقضاياها ؛ فاعلم أن الإيجاب والسلب ليس يختص

بالحمليات ، بل وفى الاتصال والانفصال ؛ فإنه كما أن الدلالة على وجود الحمل إيجاب فى الحمل ، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب فى المتصل ، والدلالة على وجود الانفصال إيجاب فى المنفصل ؛ وكذلك السلب ، وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفعه . وكذلك يجرى فيهما الحصر والإهمال . وقد تكون القضايا كثيرة والمقدمة واحدة . والاقتران من المتصلات أن يجعل مقدم أحدهما تالى الآخر ؛ فيشتركان فى التالى ، أو يشتركان فى المقدم ؛ وذلك على قياس الأشكال الحملية ، والشرائط فيها واحدة ، والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالى اللذين هما كالطرفين.والاقترانيات من المنفصلات فلا تكون فى جزء تام بل تكون فى جزء غير تام ، وهو جزء تال أو مقدم . والاستثنائية مؤلفة من مقدمتين : إحداهما شرطية ، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها ؛ ويجوز أن تكون حملية وشرطية ؛ وتسمى المستثناة . والمستثناة من قياس فيه شرطية متصلة إن كان [الاستثناء] من المقدم فيجب أن يكون عين المقدم لينتج عين التالى ، وإن كان من التالى فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم ، واستثناء نقيض المقدم وعين التالى لا ينتج شيئاً . وأما إذا كانت الشرطية منفصلة فإن كانت ذات جزأين فقط موجبتين فأيهما استثنيت عينه أنتج نقيض الباقى ، وأيهما استثنيت نقيضه أنتج عين الباقى .

وأما القياسات المركبة فهى ما إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر ؛ إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض . وكل نتيجة فإنها تستتبع عكسها ، وعكس نقيضها ، وجزأها ، وعكس جزئها ؛ إن كان لها عكس. والمقدمات الصادقة تنتج نتيجة صادقة ، ولا ينعكس ؛ فقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة . والدور : أن تأخذ النتيجة وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية ؛ وإنما يمكن إذا كانت الحدود فى المقدمات متعاكسة متساوية . وعكس القياس : هو أن تأخذ مقابل النتيجة بالضد أو النقيض وتضيفه إلى إحدى المقدمتين فينتج

مقابل النتيجة الأخرى : احتيالا فى الجدل . وقياس الخلف : هو الذى يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه ؛ فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس اقترانى وقياس استثنائى . والمصادرة على المطلوب الأول : هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة فى قياس يراد فيه إنتاجه ، وربما تكون فى قياس واحد ، وربما تبين فى قياسات ، وحيثما كان أبعد كان من القبول أقرب . والاستقراء : هو حكم على كلى لوجود ذلك الحكم فى جزئيات ذلك الكلى ؛ إما كلها وإما أكثرها . والتمثيل : هو الحكم على شىء معين لوجود ذلك الحكم فى شىء آخر معين أو أشياء ؛ على أن ذلك الحكم كلى على المتشابه فيه ؛ فيكون المحكوم عليه هو المطلوب ، والمنقول منه الحكم هو المثال ، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع . وحكم الرأى : مقدمة محمودة كلية فى أن كذا كائن أو غير كائن وصواب أم خطأ . والدليل : قياس إضمارى حده الأوسط شىء إذا وجد للأصغر تبعه وجود شىء آخر للأصغر دائما كيف كان ذلك التبع . والقياس الفراسى شبيه بالدليل من وجه وبالتمثيل من وجه .

فى مقدمات القياس من جهة ذواتها ، وشرائط البرهان : المحسوسات هى أمور أوقع التصديق بها الحس ، والمجربات هى أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، والمقبولات آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول ؛ إما لأمر سماوى يختص به ؛ أو لرأى وفكر قوى تميز به ، والوهميات آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس ، والذائعات آراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها شهادة الكل ، والمظنونات آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر إمكان نقيضها بالبال ؛ ولكن الذهن يكون إليها أميل ، والمتخيلات هى مقدمات ليست تقال ليصدق بها ؛ بل لتخيل شيئاً على أنه شىء آخر على سبيل المحاكاة ، والأوليات هى قضايا تحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب أوجب التصديق بها ، والبرهان قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقينى .

واليقينيات : إما أوليات وما جمع منها ؛ وإما تجربيات ؛ وإما محسوسات .

وبرهان اللم : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة فى الوجود والذهن جميعا .
وبرهان الإنّ : هو الذى يعطيك علة اجتماع طرفى النتيجة عند الذهن والتصديق به.
والمطالب أربعة : هل مطلقاً ؛ هو تعرف حال الشىء فى الوجود أو العدم مطلقاً ، وهل مقيداً ، وهو تعرف وجود الشىء على حال ما ، أو ليس . « ما » : يعرف التصور ؛ وهو إما بحسب الاسم ؛ أى ما المراد باسم كذا ؟ وهذا يتقدم كل مطلب ، وإما بحسب الذات ؛ أى ما الشىء فى وجوده ؟ وهو يعرف حقيقة الذات ؛ ويتقدمه « الهل المطلق » . « لم » : يعرف العلة بجواب « هل » ؛ وهو إما علة التصديق فقط ؛ وإما علة نفس الوجود . وأما « أى » فهو بالقوة داخل فى « الهل المقيد » وإنما يطلب التميز إما بالصفات الذاتية ، وإما بالخواص . والأمور التى يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة : موضوعات ، ومسائل ، ومقدمات . فالموضوعات يبرهن فيها ، والمسائل يبرهن عليها ، والمقدمات يبرهن بها ؛ ويجب أن تكون صادقة يقينية ذاتية ؛ وتنتهى إلى مقدمات أولية مقولة على الكل ، كلية ؛ وقد تكون ضرورية إلا على الأمور المتغيرة التى هى فى الأكثر على حكم ما ؛ فتكون أكثرية ، وتكون عللا لوجود النتيجة ؛ فتكون مناسبة . « الحمل الذاتى » يقال على وجهين : أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً فى حد الموضوع ، والثانى أن يكون الموضوع مأخوذاً فى حد المحمول . « المقدمة الأولية » على وجهين : أحدهما أن التصديق بها حاصل فى أول العقل ، والثانى من جهة أن الإيجاب والسلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولا كليا . « المناسب » هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب . « الموضوعات » هى التى توضع فى العلوم فيبرهن على أعراضها الذاتية . « المسائل » هى القضايا الخاصة بعلم علم ، المشكوك فيها المطلوب برهانها . والبرهان يعطى حكم اليقين الدائم ، وليس فى شىء من الفاسدات عقد دائم ؛ فلا برهان عليها ، ولا برهان أيضاً على الحد لأنه لابد حينئذ من حد أوسط مساو للطرفين ؛ لأن الحد والمحدود

متساويان ، وذلك الأوسط لا يخلو : إما أن يكون حداً آخر ، أو يكون رسماً ، أو خاصة . فأما الحد الآخر فإن السؤال فى اكتسابه ثابت ، فإن أكتسب بحد ثالث فالأمر ذاهب إلى غير نهاية ، وإن اكتسب بالحد الأول فذلك دور ، وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد ؟ على أنه لا يجوز أن يكون لشىء واحد حدان تامان على ما سنوضح بعد ، وإن كانت الواسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحد أعرف وحوداً للمحدود من الأمر الذاتى المقوم له وهو الحد ؟ وأيضا فإن الحد لا يكتسب بالقسمة ؛ فإن القسمة تضع أقساما ، ولا تحمل من الأقسام شيئا بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل ؛ وأما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل فى الحد ؛ فهو إبانة الشىء بما هو مثله أو أخفى منه ؛ فإنك إذا قلت : لكن ليس الإنسان غير ناطق ؛ فهو إذاً ناطق : لم تكن أخذت فى الاستثناء شيئاً أعرف من النتيجة ، وأيضا فإن الحد لا يكتسب من حد الضد فليس لكل محدود ضد ؛ ولا أيضا حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر ، و « الاستقراء » لا يفيد علماً كلياً فكيف يفيد الحد ؟. لكن الحد يقتنص بالتركيب ؛ وذلك بأن تعمد إلى الأشخاص التى لا تنقسم ، وتنظر من أى جنس هى من العشرة فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التى فى ذلك الجنس وتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها الأول ، وأيها الثانى ؛ فإذا جمعنا هذه المحمولات ووجدنا منها شيئا مساويا للمحدود من وجهين فهو « الحد » : أحدهما المساواة فى الحمل ، والثانى المساواة فى المعنى ؛ وهو أن يكون دالا على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منه شىء ، فإن كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول ؛ فيكون مساوياً فى الحمل ولا يكون مساوياً فى المعنى ، وبالعكس ، ولا يلتفت فى الحد إلى أن يكون وجيزاً ؛ بل ينبغى أن تضع الجنس القريب فيه باسمه أو بحده ، ثم تأتى بجميع الفصول الذاتية ؛ فإنك إذا تركت بعض الفصول فقد تركت بعض الذات .

والحد : عنوان للذات وبيان لها ؛ فيجب أن يقوم فى النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها ، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود ، ولا حد - فى الحقيقة - لما لا وجود له وإنما ذلك قول يشرح الاسم ؛ فالحد إذاً : قول دال على الماهية ، والقسمة معينة فى الحد خصوصا إذا كانت بالذاتيات ، ولا يجوز تعريف الشىء بما هو أخفى منه ، ولا بما هو مثله فى الجلاء والخفاء ، ولا بما لا يعرف الشىء إلا به .

فى الأجناس العشرة : الجوهر : هو كل ما وجود ذاته ليس فى موضوع - أى فى محل قريب - قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقويمه .

« الكم » : هو الذى يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ ؛ وهو إما أن يكون متصلا إذ يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به كالنقطة للخط ، وإما أن يكون منفصلا لا يوجد لأجزائه ذلك لا بالقوة ولا بالفعل كالعدد . والمتصل قد يكون ذا وضع . وقد يكون عديم الوضع ؛ وذو الوضع هو الذى يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها : أنه أين هو من الآخر ؟ ؛ فمن ذلك ما يقبل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط ، ومنه ما يقبل فى جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح . ومنه ما يقبل فى ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم . والمكان أيضاً ذو وضع ؛ لأنه السطح الباطن من الحاوى . وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع ، إذ لا توجد أجزاؤه معاً وإن كان له اتصال ؛ إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن . وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل .

ومن المقولات العشرة : الإضافة ؛ وهى المعنى الذى وجوده بالقياس إلى شىء آخر وليس له وجود غيره ؛ مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة ؛ لا كالأب فإن له وجوداً يخصه كالإنسانية . وأما الكيف ؛ فهو كل هيئة قارة فى جسم لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج . ولا نسبة واقعة فى أجزائه

ولا لجملته اعتباراً يكون به ذا جزء ؛ مثل البياض والسواد . وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم ؛ كالتربيع بالسطح ، والاستقامة بالخط ، والفردية بالعدد ؛ وإما أن لا يكون مختصاً به .

وغير المختص به : إما أن يكون محسوساً تنفعل عنه الحواس ويوجد بانفعال الممتزجات ؛ فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل يسمى كيفيات انفعاليات ، وسريع الزوال منه وإن كان كيفية بالحقيقة فلا يسمى كيفية بل انفعالات لسرعة استبدالها ؛ مثل حمرة الخجل ، وصفرة الوجل . ومنه مالا يكون محسوساً : فإما أن يكون استعدادات إنما تتصور فى النفس بالقياس إلى كمالات ، فإن كان استعداداً للمقاومة وإباء للانفعال سمى قوة طبيعية ؛ كالمصحاحية والصلابة ، وإن كان استعداداً لسرعة الإذعان والانفعال سمى : لا قوة طبيعية ؛ مثل الممراضية واللين . وإما أن تكون فى أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى وتكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها ، فما كان ثابتا منها يسمى ملكة ؛ مثل العلم والصحة ، وما كان سريع الزوال سمى حالا ؛ مثل غضب الحليم ومرض المصحاح . وفرق بين الصحة والمصحاحية ؛ فإن المصحاح قد لا يكون صحيحاً ، والممراض قد يكون صحيحاً .

ومن جملة العشرة : « الأين » وهو كون الجوهر فى مكانه الذى يكون فيه ؛ ككون زيد فى السوق ، و « متى » وهو كون الجوهر فى زمانه الذى يكون فيه ؛ مثل كون هذا الأمر أمس ، و « الوضع » وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة فى الانحراف والموازاة والجهات وأجزاء المكان إن كان فى مكان ؛ مثل القيام والقعود ؛ وهو فى المعنى غير الوضع المذكور فى باب الكم ، و « الملك » ولست أحصله ، ويشبه أن يكون : كون الجوهر فى جوهر يشمله وينتقل بانتقاله ؛ مثل التلبس والتسلح ، و « الفعل » وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه فى غيره غير قار الذات بل لا يزال يتجدد ويتصرم ؛ كالتسخين

والتبريد ، و « الانفعال » وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة ؛ مثل التقطع والتسخن .

والعلل أربع : يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة ؛ مثل النجار للكرسى ، ويقال علة المادة وما يحتاج أن يكون حتى تكون ماهية الشيء ؛ مثل الخشب ، ويقال علة للصورة فى كل شيء يكون ؛ فإنه مالم تقترن الصورة بالمادة لم تكون ، ويقال علة للغاية والشيء الذى نحوه ولأجله الشيء ؛ مثل السكن للبيت . وكل واحدة من هذه إما قريبة وإما بعيدة ، وإما بالقوة وإما بالفعل ، وإما بالذات وإما بالعرض ، وإما خاصة وإما عامة . والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى فى البراهين ؛ لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية . وأما العلتان الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإنتاجه مالم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتهما علة بالفعل . والله الموفق .

فى تفسير ألفاظ يحتاج إليها المنطق : الظن : الحق أنه : رأى فى شيء أنه كذا ويمكن أن لا يكون كذا . والعلم : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بواسطة توجبه ، والشيء كذلك فى ذاته ، وقد يقال « علم » لتصور الماهية بتحديد . والعقل : اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ؛ كاعتقاد المبادىء الأولى للبراهين ، وقد يقال « عقل » لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها ؛ كتصور المبادىء الأولى للحد . والذهن : قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم . والذكاء : قوة استعداد للحدس . والحدس حركة النفس إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط ، وبالجملة سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول . والحس : إنما يدرك الجزئيات الشخصية . والذكر والخيال : يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته : أما الخيال فيحفظ الصورة ، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ ، وإذا تكرر الحس صار ذكرا ، وإذا تكرر الذكر كان تجربة . والفكر : حركة ذهن الإنسان

نحو المبادىء ؛ ليصير منها إلى المطالب . والصناعة : ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية . والحكمة : خروج النفس الإنسانى إلى كماله الممكن فى جزأى العلم والعمل : أما فى جانب العلم فأن يكون متصوراً للموجودات كما هى ومصدقاً للقضايا كما هى ، وأما فى جانب العمل فأن يكون قد حصل له الخلق الذى يسمى العدالة والملكة الفاضلة . والفكر العقلى ينال الكليات مجردة ، والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات ؛ فالحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة . والخيال على العقل ، ثم العقل يفعل التميز . ولكل واحد من هذه المعانى معونة فى صواحبها فى قسمى : « التصور » ، و « التصديق » .

٢ — فى الإلٰهيّات

يجب أن نحصر «المسائل» التى تختص بهذا العلم فى عشر مسائل :

المسألة الأولى منها : فى موضوع هذا العلم ، وجملة ما ينظر فيه ، والتنبيه على الوجود وأقسامه .

إن لكل علم موضوعاً ينظر فيه فيبحث عن أحواله ، وموضوع العلم الإلهى هو الوجود المطلق ولواحقه التى له بذاته ومبادئه ، وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، وفيه بيان مبادئها . وجملة ما ينظر فيه هذا العلم هو أقسام الوجود وهى : الواحد والكثير ولواحقهما ، والعلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، وتحقيق المقولات العشر ؛ ويشبه أن يكون انقسام الوجود إلى المقولات انقساماً بالفصول ، وانقسامه إلى الوحدة والكثرة وأخواتهما انقساماً بالأعراض . والوجود يشمل الكل شمولا بالتشكيك لا بالتواطؤ ولهذا لم يصلح أن يكون جنساً ؛ فإنه فى بعضها أولى وأول ، وفى بعضها لا أولى ولا أول ، وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم ؛ لأنه مبدأ أول لكل شىء ؛ فلا شرح له ، بل صورته تقوم

فى النفس بلا توسط شىء . وينقسم نوعاً من القسمة إلى واجب بذاته وممكن بذاته ، والواجب بذاته ما إذا اعتبرذاته فقط وجب وجوده ، والممكن بذاته ما إذا اعتبر لذاته لم يجب وجوده وإذا فرض غير موجود لم يلزم منه محال . ثم إذا عرض على القسمين عرضاً حلياً الواحد والكثير كان الواحد أولى بالواجب ، والكثير أولى بالجائز ؛ وكذلك العلة والمعلول ، والقديم والحادث ، والتام والناقص ، والفعل والقوة ، والغنى والفقر . . . كان أحسن الأسماء أولى بالواجب بذاته ؛ ولما لم تتطرق إليه الكثرة بوجه لم يتطرق إليه التقسيم ؛ بل توجه إلى الممكن بذاته فانقسم إلى جوهر وعرض ، وقد عرفناهما برسميهما . وأما نسبة أحدهما إلى الآخر فهو أن الجوهر محل مستغن فى قوامه عن الحال فيه ، والعرض حال فيه غير مستغن فى قوامه عنه ، فكل ذات لم تكن فى موضوع ولا قوامها به فهو جوهر ، وكل ذات قوامها فى موضوع فهو عرض . وقد يكون الشىء فى المحل ويكون مع ذلك جوهراً لا فى موضوع إذا كان المحل القريب الذى هو فيه متقوماً به وليس متقوماً بذاته ثم مقوماً له ، ونسميه صورة ؛ وهذا هو الفرق بينهما وبين العرض . وكل جوهر ليس فى موضوع فلا يخلو : إما أن لا يكون فى محل أصلا ، أو يكون فى محل لا يستغنى فى القوام عنه ذلك المحل . فإن كان فى محل بهذه الصفة فإنا نسميه صورة مادية ، وإن لم يكن فى محل أصلا فإما أن يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه ؛ أو لا يكون ، فإن كان محلا بنفسه فإنا نسميه الهيولى المطلقة ، وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية ؛ وإما أن لا يكون . وما ليس بمركب فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق ما بالأجسام ؛ أو لم يكن له تعلق ، فما له تعلق نسميه نفساً ، وما ليس له تعلق فنسميه عقلا . وأما أقسام العرض فقد ذكرناها ، وحصرها بالقسمة الضرورية متعذر .

المسألة الثانية : فى تحقيق الجوهر الجسمانى وما يتركب منه ، وأن المادة

الجسمانية لاتتعرى عن الصورة ، وأن الصورة متقدمة على المادة فى مرتبة الوجود .

اعلم أن الجسم ليس جسما بأن فيه أبعاداً ثلاثة بالفعل ؛ فإنه ليس يجب أن يكون فى كل جسم نقط أو خطوط بالفعل ؛ وأنت تعلم أن الكرة لا قطع فيها بالفعل ، والنقط والخطوط قطوع . بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصلح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة ؛ فالذى يفرض فيه أولا هو الطول ، والقائم عليه العرض ، والقائم عليهما فى الحد المشترك هو العمق ؛ وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية . وأما الأبعاد المحدودة التى تقع فيه فليست صورة له بل هى من باب الكم ، وهى لواحق لا مقومات ، ولا يجب أن يثبت شىء منها له ؛ بل مع كل تشكيل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه ، وربما اتفق فى بعض الأجسام أن تكون لازمة له لا تفارق ملازمة أشكالها ؛ وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد بالشكل ، وكما أن الشكل لايدخل فى تحديد جسميته فكذلك الأبعاد المتحددة ؛ فالصورة الجسمية موضوعة لصناعة الطبيعيين أو داخلة فيها ، والأبعاد المتحددة موضوعة لصناعة التعاليميين أو داخلة فيها . ثم الصورة الجسمية طبيعة وراء الاتصال يلزمها الاتصال ، وهى بعينها قابلة للانفصال . ومن المعلوم أن قابل الاتصال والانفصال أمر وراء الاتصال والانفصال ؛ فإن القابل يبقى بطريان أحدهما ، والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال . وظاهر أن هنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الهيولى التى يعرض لها الانفصال والاتصال معاً ، وهى تقارن الصورة الجسمية ؛ فهى التى تقبل الاتحاد بالصورة الجسمية فتصير جسما واحداً بما يقومها . وذلك هو الهيولى أو المادة .

والمادة لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل ؛ والدليل عليه من وجهين : أحدهما : أنا لو قدرناها مجردة لا وضع لها ولا حيز ولا أنها تقبل الانقسام ؛ فإن هذه كلها صور ، ثم قدرنا أن الصورة صادفتها :

فإما أن تكون صادفتها دفعة ؛ أعنى المقدار المحصل يحل فيها دفعة لا على تدريج ، أو تحرك إليها المقدار والاتصال على تدريج . فإن حل فيها دفعة فنى اتصال المقدار بها يكون قد صادفها حيث انضاف إليها ؛ فيكون لا محالة صادفها وهو فى الحيز الذى هو فيه ؛ فيكون ذلك الجوهر متحيزاً وقد فرض غير متحيز البتة . . . وهذا خلف . ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة واحدة مع قبول المقدار ؛ لأن المقدار يوافيه فى حيز مخصوص ، وإن حل فيها المقدار والاتصال على انبساط وتدريج وكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع ، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وقد فرض غير ذى وضع البتة . . . وهذا خلف . فتعين أن المادة لن تتعرى عن الصورة قط ، وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط .
والدليل الثانى : أنا لو قدرنا للمادة وجوداً خاصاً متقوما غير ذى كم ولا جزء باعتبار نفسه ، ثم يعرض عليه الكم فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له ولا كم يعرض أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه ؛ فيكون حينئذ للمادة صورة عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل ، وصورة أخرى بها تكون غير واحدة بالفعل ؛ فيكون بين الأمرين شيء مشترك هو القابل للأمرين من شأنه أن يصير مرة ليس فى قوته أن ينقسم، ومرة فى قوته أن ينقسم . ولنفرض الآن أن هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ، ثم صارا شيئا واحدا بأن خلعا صورة الاثنينية ؛ فلا يخلو : أما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما اثنان لا واحد ، وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود ؟ وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء واحد ثالث فهما غير متحدين بل فاسدان وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة ، وكلامنا فى نفس المادة لا فى شيء ذى مادة ؛ فالمادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة ، وإنها إنما تقوم بالفعل بالصورة . ولا يجوز أن يقال : إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة ؛ لأن جوهر الصورة هو الفعل ، وما بالقوة محله المادة ، والصورة وإن كانت

لاتفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة إياها للهيولى ، وكيف يتصور أن تقوم الصورة بالهيولى وقد أثبت أنها علتها ؛ والعلة لاتتقوم بالمعلول ، وفرق بين الذى يتقوم به الشيء وبين الذى لا يفارقه ؛ فإن المعلول لايفارق العلة وليس علة لها . فما يقوم الصورة أمر مباين لها مفيد الوجود ، وما يقوم الهيولى أمر ملاق لها وهو الصورة . وأول الموجودات فى استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير الجسم الذى يعطى صورة الجسم وصورة كل موجود ، ثم الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى ؛ وهى وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطى الوجود بل سبب يقبل الوجود ، فإنه محل لنيل الوجود ، وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التى هى أكمل منها . ثم العرض أولى بالوجود ؛ فإن أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض ، وفى الأعراض ترتيب فى الوجود أيضاً .

المسألة الثالثة : فى أقسام العلل ، وأحوالها ، وفى القوة والفعل ، وفى إثبات الكيفيات فى الكمية ، وأن الكيفيات أعراض لا جواهر .

قد بينا فى المنطق أن العلل أربع ، وتحقيق وجودها ههنا أن نقول : المبدأ ، والعلة يقال لكل ما يكون قد استتم له وجوده فى نفسه ثم حصل منه وجود شيء آخر وتقوم به ، ثم لايخلو ذلك : إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له ؛ وهذا على وجهين : إما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ماهو معلول له موجوداً بالفعل وهذا هو العنصر ؛ ومثاله الخشب للسرير فإنك تتوهم الخشب موجوداً ولا يلزم من وجوده وحده أن يحصل السرير بالفعل ، بل المعلول موجود فيه بالقوة . وإما أن يكون جزءاً يجب عن حصوله بالفعل وجود المعلول له بالفعل وهذا هو الصورة ؛ ومثاله الشكل والتأليف للسرير . وإن لم يكن كالجزء لما هو معلول له : فإما أن يكون مباينا أو ملاقيا لذات المعلول ؛ والملاقى : فإما أن ينعت به المعلول ، وإما أن ينعت بالمعلول ؛ وهذان هما فى حكم الصورة

والهيولى . وإن كان مباثناً : فإما أن يكون الذى منه الوجود وليس الوجود لأجله وهو الفاعل ، وإما أن لا يكون منه الوجود بل لأجله الوجود وهو الغاية . والغاية تتأخر فى حصول الوجود وتتقدم سائر العلل فى السببية ، وفرق بين السببية والوجود فى الأعيان ، فإن المعنى : له وجود فى الأعيان ، ووجود فى النفس ، وأمر مشترك ، وذلك الأمر المشترك هو السببية ، والغاية بما هى سبب فإنها تتقدم وهى علة العلل فى أنها علل . وبما هى موجودة فى الأعيان قد تتأخر وإذا لم تكن العلة الفاعلية هى بعينها الغاية كان الفاعل متأخراً فى السببية عن الغاية . ويشبه أن يكون الحاصل عند التميز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول فى كل شىء هو الغاية ، وإن كانت العلة الفاعلية هى الغاية بعينها استغنى عن تحريك الغاية ؛ فكان نفس ماهو فاعل نفس ماهو محرك من غير توسط .

وأما سائر العلل ؛ فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان . . . . وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة بل بالرتبة والشرف . لأن القابل أبداً مستفيد ، والفاعل مفيد . وقد تكون العلة علة للشىء بالذات . وقد تكون بالعرض . وقد تكون علة قريبة ، وقد تكون علة بعيدة ، وقد تكون علة لوجود الشىء فقط ، وقد تكون علة لوجوده ، ولدوام وجوده ؛ فإنه إنما يحتاج إلى الفاعل لوجوده وفى حال وجوده ، لا لعدمه السابق وفى حال عدمه ؛ فيكون الموجد الذى هو موجد للوجود والموجود هو الذى يوصف بأنه موجد . فكما أنه فى حال ماهو موجود يوصف بأنه موجد كذلك الحال فى كل حال ، فكل موجد محتاج إلى موجد مقيم لوجوده لولاه لعدم .

وأما القوة والفعل ؛ فالقوة تقال لمبدأ التغير فى آخر من حيث إنه آخر . وهو إما فى المنفعل وهى القوة الانفعالية . وإما فى الفاعل وهى القوة الفعلية : وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شىء واحد كقوة الماء على قبول الشكل دون قوة الحفظ . وفى الشمع قوة عليهما جميعاً . وفى الهيولى الأولى قوة الجميع

ولكن بتوسط شيء دون شيء ، وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة النار على الإحراق فقط ، وقد تكون على أشياء كثيرة كقوة المختارين . وقد يكون فى الشيء قوة على شيء ولكن بتوسط شيء دون شيء ، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة ، وليس كذلك فى غيرها مما يستوى فيه الأضداد ، وهذه القوة ليست هى التى يقابلها لما بالفعل ، فإن هذه تبقى موجودة عندما يفعل ، والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الفعل . وكل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة ما فيه ، أما الذى بالإرادة والاختيار فظاهر ، وأما الذى ليس بالاختيار فلا يخلو : إما أن يصدر عن ذاته بما هو ذاته ، أو عن قوة فى ذاته ، أو عن شيء مباين ؛ فإن صدر عن ذاته بما هو جسم فيجب أن تشاركه سائر الأجسام ، وإذا تميز عنها بصدور ذلك الفعل عنه فلمعنى فى ذاته زائد على الجسمية ؛ وإن صدر عن شيء مباين فلا يخلو إما أن يكون جسما أو غير جسم ؛ فإن كان جسما فالفعل عنه بقسر لا محالة وقد فرض بلا قسر ؛ هذا خلف . وإن لم يكن جسما ؛ فتأثر الجسم عن ذلك المفارق إما أن يكون لكونه جسما أو لقوة فيه ؛ ولا يجوز أن يكون بكونه جسما وقد أبطلناه ، فتعين أنه لقوة فيه هى مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وذلك هو الذى نسميه القوة الطبيعية ، وهى التى تصدر عنها الأفاعيل الجسمانية من التحيزات إلى أماكنها والتشكيلات الطبيعية ، وإذا خليت وطباعها لم يجز أن يحدث منها زوايا مختلفة بل ولا زاوية ، فيجب أن تكون كرة ؛ وإذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة .

المسألة الرابعة : فى المتقدم والمتأخر ، والقديم والحادث ، وإثبات المادة لكل متكون .

التقدم قد يقال بالطبع ؛ وهو أن يوجد الشيء وليس الآخر بموجود ولا يوجد

الآخر إلا وهو موجود كالواحد والاثنين ، وقد يقال بالزمان كتقدم الأب على الابن، ويقال بالرتبة وهو الأقرب إلى المبدأ الذى عينَ كالمتقدم فى الصف الأول أن يكون أقرب إلى الإمام ، ويقال بالكمال والشرف كتقدم العالم على الجاهل ، ويقال بالعلية لأن للعلة استحقاقاً للوجود قبل المعلول وهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية المعية ؛ ولكن بما هما متضايفان وعلة ومعلول وأن أحدهما لم يستفد الوجود من الآخر والآخر استفاد الوجود منه ، فلا محالة كان المفيد متقدماً والمستفيد متأخراً بالذات . وإذا رفعت العلة ارتفع المعلول لا محالة ، وليس إذا ارتفع المعلول ارتفعت بارتفاعه العلة ؛ بل إن صح فقد كانت العلة ارتفعت أولا بعلة أخرى حتى ارتفع المعلول . واعلم بأن الشىء كما يكون محدثاً بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ؛ فإن الشىء إذا كان له فى ذاته أن لايجب له وجود بل هو باعتبار ذاته ممكن الوجود مستحق للعدم لولا علته . . . والذى بالذات يجب وجوده قبل الذى من غير الذات ؛ فيكون لكل معلول فى ذاته أولا أنه « ليس » ثم عن العلة ، وثانياً أنه « أيس »[1] فيكون كل معلول محدثاً : أى مستفيداً الوجود من غيره ، وإن كان مثلا فى جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث ؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات ، وليس حدوثه إنما هو آن من الزمان فقط بل هو محدث فى الدهر كله ، ولا يمكن أن يكون حادثاً بعد ما لم يكن فى زمان إلا وقد تقدمته المادة ؛ فإنه قبل وجوده ممكن الوجود ، وإمكان الوجود إما أن يكون معنى معدوما أو معنى موجودا . ومحال أن يكون معدوماً ؛ فإن المعدوم قبل والمعدوم مع: واحد ، وهو قد سبقه الإمكان ، والقبل المعدوم موجود مع وجوده ؛ فهوإذاً معنى موجود ؛ وكل معنى موجود فإما قائم لا فى موضوع أو قائم فى موضوع ،

---

(١) الأيس : الموجود ، والوجود ، أو من حيث هو ، والاستقلال ، والتأثير فى الشىء . و «الليس» : على الضد من هذا كله .

وكل ما هو قائم لا فى موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له ؛ فهو إذاً معنى فى موضوع وعارض لموضوع . ونحن نسميه قوة الوجود ، ونسمى حامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشىء موضوعاً وهيولى ومادة وغير ذلك . فإذاً : كل حادث فقد تقدمته المادة ، كما تقدمه الزمان .

المسألة الخامسة : فى الكلى ، والواحد ، ولواحقهما .

قال : المعنى الكلى بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شىء ، وبما هو واحد أو كثير خاص أو عام شىء آخر ؛ بل هذه المعانى عوارض تلزمه لا من حيث هو إنسان بل من حيث هو فى الذهن أو فى الخارج . وإذ قد عرفت ذلك ؛ فقد يقال كلى للإنسانية بلا شرط ، وهو بهذا الاعتبار موجود بالفعل فى الأشياء ، وهو محمول على كل واحد ، لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير. وقد يقال كلى للإنسانية بشرط أنها مقولة على كثيرين، وهو بهذا الاعتبار ليس موجوداً بالفعل فى الأشياء . فبين ظاهر أن الإنسان الذى اكتنفته الأعراض المشخصة لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه فى شخص زيد وعمرو ، فلا كلى عام فى الوجود ؛ بل الكلى العام بالفعل إنما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد تنطبق عليه صورة وصورة .ثم الواحد يقال لما هو غير منقسم من الجهة التى قيل له منها إنه واحد ، ومنه ما لا ينقسم فى الجنس ، ومنه ما لا ينقسم فى النوع ، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقار فى السود ، ومنه ما لاينقسم بالمناسبة كنسبة العقل إلى النفس . ومنه ما لا ينقسم فى العدد ، ومنه ما لا ينقسم فى الحد . والواحد بالعدد : إما أن يكون فيه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع ، وإما أن لا يكون ولكن فيه كثرة بالقوة فيكون واحداً بالاتصال ، وإن لم يكن فيه ذلك فهو الواحد بالعدد على الإطلاق.والكثير يكون على الإطلاق وهو العدد الذى بإزاء الواحد كما ذكرنا ،

والكثير بالإضافة هو الذى يترتب بإزائه القليل ؛ فأقل العدد اثنان . وأما لواحق الواحد : فالمشابهة وهى اتحاد فى الكيفية ، والمساواة هى اتحاد فى الكمية ، والمجانسة اتحاد فى الجنس ، والمشاكلة اتحاد فى النوع ، والموازاة اتحاد فى وضع الأجزاء ، والمطابقة اتحاد فى الأطراف ، والهوهو حال بين اثنين جعلا اثنين فى الوضع يصير بها بينهما اتحاد بنوع ما ؛ ويقابل كل واحد منها من باب الكثير مقابل .

المسألة السادسة : فى تعريف واجب الوجود بذاته ، وأنه لا يكون بذاته وبغيره معاً ، وأنه لا كثرة فى ذاته بوجه ، وأنه خير محض وحق محض ، وأنه واحد من وجوه شتى ولا يجوز أن يكون اثنان واجبى الوجود ؛ وفى إثبات « واجب الوجود » بذاته .

قال : واجب الوجود معناه أنه ضرورى الوجود ، وممكن الوجود معناه أنه ليس فيه ضرورة لا فى وجوده ولا فى عدمه . ثم إن واجب الوجود قد يكون بذاته ، وقد لا يكون بذاته . والقسم الأول هو الذى وجوده لذاته لا لشىء آخر ؛ والثانى هو الذى وجوده لشىء آخر أى شىء كان ؛ ولوضع ذلك الشىء صار واجب الوجود ؛ مثل الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ولكن عند وضع اثنين واثنين ، ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ؛ فإنه إن رفع ذلك الغير لم يخل : إما أن يبقى وجوب وجوده ، أو لم يبق ؛ فإن بقى فلا يكون واجباً بغيره ، وإن لم يبق فلا يكون واجباً بذاته ، فكل ما هو واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ؛ فإن وجوب وجوده تابع لنسبة ما وهى اعتبار غير اعتبار نفس ذات الشىء ، فاعتبار الذات وحدها : إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود وقد أبطلناه ، وإما أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود وما امتنع بذاته لم يوجد بغيره ، وإما أن يكون مقتضياً لإمكان الوجود وهو الباقى . وذلك إنما يجب وجوده بغيره ؛ لأنه إن لم يجب كان بعد ممكن الوجود لم يترجح وجوده

على عدمه ؛ ولا يكون بين هذه الحالة والأولى فرق ؛ فإن قيل : تجددت حالة ؛ فالسؤال عنها كذلك . ثم واجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع ، فيتقوم منها واجب الوجود : لا أجزاء كمية ، ولا أجزاء حد ؛ سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه: يدل كل واحد منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته ؛ وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع ، وقد وضح أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل ؛ فتكون العلة الموجبة للوجود علة للأجزاء ثم للكل ؛ ولا يكون شيء منها بواجب الوجود . وليس يمكننا أن نقول : إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء فهو إما متأخر وإما معاً ؛ فقد اتضح أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة فى جسم ، ولا صورة فى جسم ، ولامادة معقولة لقبول صورة معقولة ، ولاصورة معقولة فى مادة معقولة ؛ ولا قسمة له : لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول ؛ فهو واجب الوجود من جميع جهاته ؛ إذ هو واحد من كل وجه فلا جهة وجهة . وأيضا فإن قدر أن يكون واجباً من جهة ممكناً من جهة كان إمكانه متعلقاً بواجب ، فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا ؛ فينبغى أن يتفطن من هذا لأن واجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود له منتظر ؛ بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له ؛ فلا له إرادة منتظرة ؛ ولا علم منتظر ، ولا طبيعة، ولا صفة من الصفات التى تكون لذاته منتظرة ، وهو خير محض ، وكمال محض . والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجود كل شيء ، والشر لا ذات له ؛ بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح حال للجوهر ؛ فالوجود خيرية ، وكمال الوجود كمال الخيرية، والوجود الذى لا يقارنه عدم ؛ لا عدم جوهر ولا عدم حال للجوهر ، بل هو دائم بالفعل ؛ فهو خير محض ، والممكن بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته تحتمل العدم ، وواجب الوجود هو حق محض ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له ، فلا أحق إذاً من واجب الوجود .

وقد يقال حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ؛ فلا أحق بهذه الصفة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ، ومع صدقه دائماً ، ومع دوامه لذاته لا لغيره . وهو واحد محض ؛ لأنه لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ؛ لأن وجود نوعه له بعينه : إما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه بل تقتضيه علة ؛ فإن كان وجود نوعه مقتضى ذات نوعه لم يوجد إلا له ؛ وإن كان لعلة فهو معلول ؛ فهو إذاً تام فى وحدانيته ، وواحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة له ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن لكل شىء وحدة محضة وبها كمال حقيقته الذاتية ، وواحد من جهة أن مرتبته من الوجود وهو وجوب الوجود ليس إلا له ؛ فلا يجوز إذاً أن يكون اثنان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته ، فيكون وجوب الوجود مشتركاً فيه على أن يكون جنساً أو عارضاً ويقع الفصل بشىء آخر ؛ إذ يلزم التركيب فى ذات كل واحد منهما . بل ولا تظن أنه موجود وله ماهية وراء الوجود كطبيعة الحيوان واللون مثلا الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل حتى يتقررا فى وجودهما ؛ لأن تلك الطبائع معلولة ، وإنما يحتاجان لا فى نفس الحيوانية واللونية المشتركة بل فى الوجود . وههنا : فوجوب الوجود هو الماهية ، وهو مكان الحيوانية التى لا تحتاج إلى فصل فى أن يكون حيوانا بل فى أن يكون موجوداً . ولا تظن أن واجبى الوجود لا يشتركان فى شىء ما ؛ كيف وهما يشتركان فى وجوب الوجود ، ويشتركان فى البراءة عن الموضوع؛ فإن كان واجب الوجود يقال عليهما بالاشتراك فكلامنا ليس فى منع كثرة اللفظ والاسم ، بل فى معنى واحد من معانى ذلك الاسم؛ وإن كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم أو عموم جنس ؛ وقد بينا استحالة هذا . وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التى تعرض من خارج واللوازم معلولة ؟

وأما إثبات واجب الوجود فليس يمكن إلا ببرهان « إن » ، وهو الاستدلال بالممكن على الواجب ، فنقول : كل جملة من حيث إنها جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية إذا كانت مركبة من ممكنات فإنها لا تخلو : إما أن تكون واجبة بذاتها ، أو ممكنة بذاتها ؛ فإن كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن الوجود يكون واجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود ؛ هذا خلف . وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة فى الوجود إلى مفيد للوجود ؛ فإما أن يكون المفيد خارجا عنها أو داخلا فيها ؛ فإن كان داخلا فيها فيكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود ، هذا خلف . فتعين أن المفيد يجب أن يكون خارجا عنها ؛ وذلك هو المطلوب .

المسألة السابعة : فى أن واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، وأنه يعقل ذاته والأشياء ، وصفاته الإيجابية والسلبية لا توجب كثرة فى ذاته ، وكيفية صدور الأفعال عنه .

قال : العقل يقال على كل مجرد عن المادة ، وإذا كان مجرداً بذاته عن المادة فهو عقل لذاته ، وواجب الوجود مجرد بذاته عن المادة ؛ فهو عقل لذاته . وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ؛ فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ؛ فهو عاقل لذاته ، وكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا أنه له ماهية مجردة ، وأنه ماهية مجردة ذاته له ؛ وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى فى عقولنا ، والغرض المحصل هو شىء واحد . وكذلك عقلنا لذاتنا هو نفس الذات ، وإذا عقلنا شيئاً فلسنا نعقل أن نعقل بعقل آخر ؛ لأن ذلك يؤدى إلى التسلسل . ثم لما لم يكن جمال وبهاء فوق جمال وبهاء لماهية عقلية صرفة وخيرية محضة بريئة عن المواد وأنحاء النقص واحدة من كل جهة ولم يسلم ذلك بكنهه إلا لواجب الوجود ؛ فهو الجمال المحض والبهاء المحض ، وكل جمال وبهاء

وملائم وخير فهو محبوب معشوق ؛ وكلما كان الإدراك أشد اكتناها والمدرك أجمل ذاتا فحب القوة المدركة له وعشقها له والتذاذها به كان أشد وأكثر ؛ فهو أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرَك ، وهو عاشق لذاته ومعشوق لذاته ؛ عشق من غيره أو لم يعشق . وأنت تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأن العقل إنما يدرك الأمر الباقي ويتحد به ويصير هو هو ، ويدركه بكنهه لا بظاهره ، ولا كذلك الحس ؛ فاللذة التي لنا بأن نعقل فوق اللذة التي لنا بأن نحس ، لكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بالملائم لعوارض كالممرور يستمر العسل لعارض . واعلم أن واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ؛ وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل أو عارض لها أن يعقل وذلك محال ، بل كما أنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها . والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا وبتوسط ذلك بأشخاصها . ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ؛ بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو فعلي كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ؛ فهولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض . وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها . ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه ؛ فتكون الأسباب بمصادماتها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية . فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ؛ فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات ؛ وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص

أو حال متشخصة . وكونه يعقل ذاته ونظام الخير الموجود فى الكل ونفس مدركه من الكل هو سبب لوجود الكل ومبدأ له وإبداع وإيجاد ، ولا يستبعد هذا ؛ فإن الصورة المعقولة التى تحدث فينا تصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، ولو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصورة الصناعية دون آلات وأسباب لكان المعقول عندنا هو بعينه الإرادة والقدرة ، وهو العقل المقتضى لوجوده ؛ فواجب الوجود ليست إرادته وقدرته مغايرة لعلمه . . . لكن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ الكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقفاً على غرض وذلك هو الإرادة ، وهو جواد بذاته ، وذلك هو بعينه قدرته وإرادته وعلمه ؛ فالصفات منها ما هو بهذه الصفة أى أنه موجود مع هذه الإضافة ، ومنها ما له هذا الوجود مع سلب ؛ فمن لم يتحاش عن إطلاق لفظ الجوهر لم يعن به إلا هذا الوجود مع سلب الكون فى موضوع. وهو واحد ، أى مسلوب عنه القسمة بالكم أو القول ؛ أو مسلوب عنه الشريك ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، أى مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما ، وهو أول ، أى مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجوده إلى الكل ، وهو مريد ، أى واجب الوجود مع عقليته أى سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله ، وهو جواد ، أى هو بهذه الصفة بزيادة سلب أى لا ينحو غرضاً لذاته ؛ فصفاته إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة من إضافة وسلب ؛ وذلك لا يوجب تكثراً فى ذاته . قال : وإذا عرفت أنه واجب الوجود وأنه مبدأ لكل موجود فما يجوز عنه يجب أن يوجد ؛ وذلك لأن الجائز أن يوجد وأن لا يوجد إذا تخصص بالوجود منه احتاج إلى مرجح لجانب الوجود، والمرجح إذا كان على الحال التى كان عليها قبل الترجيح ولم يعرض البتة شىء فيه ولا مباين عنه يقتضى الترجيح فى هذا الوقت دون وقت قبله أو بعده وكان الأمر على ما كان عليه لم يكن مرجحا ؛ إذ كان التعطل عن الفعل والفعل عنده بمثابة واحدة ، فلا بد

وأن يعرض له شيء ، وذلك لا يخلو : إما أن يعرض فى ذاته وذلك يوجب التغير وقد قدمنا أن واجب الوجود لايتغير ولا يتكثر، وإما أن يعرض مباينا عن ذاته والكلام فى ذلك المباين كالكلام فى سائر الأفعال . قال : والعقل الصريح الذى لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت ، وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل ، وهى الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شيء ، فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث أمر لا محالة : من قصد ، أو إرادة ، أو طبع ، أو قدرة ، أو تمكن ، أو غرض ، ولأن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب ، وإذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلا بد من حادث موجب للترجيح فى هذه الذات ، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كانت قبل ، ولم تحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله ، وإذا حدثت لها نسبة فقد حدث أمر ولا بد من أن يحدث فى ذاته أو مبايناً عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك . وبالجملة فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث فى ذاته أو مباين عن ذاته ولا نسبة أصلا ، فيلزم أن لا يحدث شيء أصلا وقد حدث ، فعلم أنه إنما حدث بإيجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان بل سبقاً ذاتيا من حيث إنه هو الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتاج إلى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط ، والمبدَع مسبوق بالمبدع فقط . . . لا بالزمان .

المسألة الثامنة : فى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وفى ترتيب وجود العقول والنفوس والأجرام العلوية ، وأن المحرك القريب للسماويات نفس ، والمبدأ الأبعد عقل ، وحال تكون الأسطقسات عن العلل . إذا صح أن واجب الوجود بذاته واحد من جميع جهاته فلا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد ، ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة لزوماً معاً فإنما يلزمان عن جهتين مختلفتين

فى ذاته ، ولو كانت الجهتان لازمتين لذاته فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبينا فساده ؛ فتبين أن أول الموجودات عن الأول واحد بالعدد ، وذاته وماهيته وحدة لا ما فى مادة ، وقد بينا أن كل ذات لا فى مادة فهى عقل . وأنت تعلم أن فى الموجودات أجساماً وكل جسم ممكن الوجود فى حيز نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن يكون عن الأول بغير واسطة ؛ وعلمت أن الواسطة واحدة ؛ فبالحرى أن تكون عنها المبدعات الثانية والثالثة وغيرها ؛ بسبب اثنينية فيها ضرورة . فالمعلول الأول ممكن الوجود بذاته وواجبا لوجود بالأول ، ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، وليست هذه الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول، وهذه كثرة إضافية ليست فى أول وجوده وداخلة فى مبدأ قوامه ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة ، ولكان يتسلسل الوجود من وحدات فقط ؛ فما كان يوجد جسم . فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك وكماله وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصية له المندرجة فيما يعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأعلى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأعلى بنوعه وهو الأمر المشارك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها أعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها : كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذى يحاذى صورة الفلك . وكذلك الحال فى عقل عقل وفلك فلك . . . إلى أن ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا . وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق . فإنه إن لزم كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها

من الكثرة ، وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ؛ فتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً . ومن المعلوم أن الأفلاك كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الأول ، فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول، ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر ؛ لأن الجرم بما هو جرم مركب من مادة وصورة ، فلو كان علة لجرم لكان بمشاركة المادة . والمادة لها طبيعة عدمية ، والعدم ليس مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ للوجود ؛ فلا يجوز أن يكون جرم مبدأ لجرم ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها قوة نفسانية هى صورة الجرم وكماله ؛ إذ كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهراً مفارقا وإلا كان عقلا ، وأنفس الأفلاك إنما تصدر عنها أفعالها فى أجسام أخرى بوساطة أجسامها ومشاركتها . وقد بينا أن الجسم من حيث هو جسم لا يكون مبدأ لجسم ، ولا يكون متوسطاً بين نفس ونفس . ولو أن نفساً كانت مبدأ لنفس بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون الجسم . وليست النفس الفلكية كذلك ، فلا تفعل شيئاً ، ولا تفعل جسما ؛ فإن النفس متقدمة على الجسم فى المرتبة والكمال . فتعين أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية وغير صور للأجرام ؛ والجميع مشترك فى مبدأ واحد وهو الذى نسميه المعلول الأول والعقل المجرد . ويختص كل فلك بمبدأ خاص فيه ، ويلزم دائماً عقل من عقل حتى تتكون الأفلاك بأجرامها ونفوسها وعقولها وينتهى بالفلك الأخير . ويقف حيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد ؛ لتكثر الأسباب . فكل عقل هو أعلى فى المرتبة ؛ فإنه لمعنى فيه ، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه . وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه ؛ فأما جرم الفلك فمن حيث إنه يعقل بذاته الممكن لذاته. وأما نفس الفلك فمن حيث إنه يعقل ذاته الواجب بغيره . ويستبقى الجرم بتوسط النفس الفلكية ؛ فإن كل صورة فهى علة لكون مادتها بالفعل . والمادة بنفسها

لا قوام لها . كما أن الإمكان نفسه لا وجود له . وإذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الأسطقسات، ولما كانت الأجسام الأسطقسية كائنة فاسدة وجب أن تكون مبادئها متغيرة ؛ فلا يكون ماهو عقل محض وحده سبباً لوجودها ، ولما كانت لها مادة مشتركة وصور مختلفة فيها وجب أن يكون اختلاف صورها مما تعين فيه اختلاف فى أحوال الأفلاك ، واتفاق مادتها مما تعين فيه اتفاق فى أحوال الأفلاك ؛ فالأفلاك لما اتفقت فى طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة كما تبين كان مقتضاها وجود المادة ، ولما اختلفت فى أنواع الحركات كان مقتضاها تهيؤ المادة للصور المختلفة . ثم إن العقول المفارقة بل آخرها الذى يلينا هو الذى يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شىء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن فى ذلك العقل رسم الصور على جهة الفعل ، ثم يفيض منه الصور فيهما بالتخصيص بمشاركة الأجرام السماوية ، فيكون إذا خصص هذا الشىء تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصرى ، أو بواسطة تجعله على استعداد خاص به بعد العام الذى كان فى جوهره : فاض عن هذا المفارق صورة خاصة . وارتسمت فى تلك المادة . وأنت تعلم أن الواحد لايخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له إلا أن يكون هناك مخصصات مختلفة . وهى معدات المادة . والمعد : هو الذى يحدث منه فى المستعد أمر ما تصير مناسبته لشىء بعينه أولى من مناسبته لشىء آخر ، ويكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ماهو أولى منه من الأوائل الواهبة للصور . ولو كانت المادة على التهيؤ الأول تشابهت نسبتها إلى الضدين فلايجب أن يختص بصورة دون صورة . قال : والأشبه أن يقال إن المادة التى تحدث بالشركة يفيض عنها من الأجرام السماوية: إما عن أربعة أجرام . أو عن عدة منحصرة فى أربع ، أو عن جرم واحد تكون له نسب مختلفة انقساماً من الأسباب منحصرة فى أربع ؛ فتحدث منها العناصر الأربعة ، وانقسمت بالخفة والثقل ؛ فما هو الخفيف المطلق فيله إلى الفوق ، وما هو الثقيل المطلق فيله

إلى الأسفل ، وما هو الخفيف والثقيل بالإضافة فبينهما . وأما وجود المركبات من العناصر فبتوسط الحركات السماوية ، وسنذكر أقسامها وتوابعها . وأما وجود الأنفس الإنسانية التي تحدث مع حدوث الأبدان ولا تفسد ؛ فإنها كثيرة مع وحدة النوع . والمعلول الأول الواحد بالذات فيه معان متكثرة بها تصدر عنه العقول والنفوس كما ذكرنا ، ولا يجوز أن تكون تلك المعاني كثيرة متفقة النوع والحقائق حتى تصدر عنها كثرة متفقة النوع ؛ فإنه يلزم أن تكون فيه مادة يشترك فيها ، وصور تتخالف وتتكثر ؛ بل فيه معان مختلفة الحقائق يقتضي كل معنى شيئا غير ما يقتضيه الآخر في النوع ، فلم يلزم كل واحد منهما ما يلزم الآخر . فالنفوس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بتوسط علة أو علل أخرى وأسباب من الأمزجة والمواد ؛ وهي غاية ما ينتهي إليها في الإبداع .

ونبتدىء القول في الحركات ، وأسبابها ، ولوازمها : اعلم أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم والجسم على حالته الطبيعية ، وكل حركة بالطبع فلحالة مفارقة للطبع غير طبيعية ؛ إذ لو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان باطل الذات مع بقاء الطبيعة ، بل الحركة إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية إما في الكيف ، وإما في الكم ، وإما في المكان ، وإما في الوضع ، وإما في مقولة أخرى . والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية ، وتقدير البعد عن الغاية ، فإذا كان الأمر كذلك لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة ؛ وإلا كانت عن حال غير طبيعية إلى حال طبيعية إذا وصلت إليها سكنت ، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية ؛ لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير ؛ فإن كانت الطبيعة تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة : إما عن أين غير طبيعي ، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعيا عنه ، وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعيا إليه . والحركة المستديرة ليست تهرب عن شيء إلا وتقصده فليست إذاً طبيعية ، إلا أنها قد

تكون بالطبع ؛ وإن لم تكن قوة طبيعية كانت شيئاً بالطبع ، وإنما تحرك بتوسط الميل الذى فيه . ونقول : إن الحركة معنى متجدد السبب ، وكل شطر منه مختص بسبب ؛ فإنه لا ثبات له . ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده ؛ ولو كان فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال ؛ فالثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت ، فالإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ؛ فإنها مجردة عن جميع أصناف التغـــير ، والقوة العقلية حاضرة المعقول دائماً . ولا يفرض فيها الانتقال من معقول إلى معقول إلا مشاركا للتخيل والحس ؛ فلا بد للحركة من مبدأ قريب . والحركة المستديرة مبدؤها القريب نفس فى الفلك تتجدد تصوراتها وإراداتها ؛ وهى كمال جسم الفلك وصورته ؛ ولو كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضاً لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالط ما بالقوة ، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا إلينا ؛ إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجملة أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ؛ وتخيلاتها أو ما يشبه التخيلات حقيقية ؛ كالفعل العقلى فينا ، والمحرك الأول لها غير مادى أصلا ، وإنما تتحرك عن قوة غير متناهية ؛ والقوة التى للنفس متناهية لكنها بما تعقل الأول فيسيح عليها نوره دائما صارت قوتها غير متناهية ؛ فكانت الحركات المستديرة أيضا غير متناهية . والأجرام السماوية لما لم يبق فى جوهرها أمر ما بالقوة أعنى فى كمها وكيفها تركيت صورتها فى مادتها على وجه لا يقبل التحليل ، ولكن عرض لها فى وضعها وأينها ما بالقوة ؛ إذ ليس شىء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً له أو لجزئه من جزء آخر ، فمتى كان فى جزء بالفعل فهو فى جزء آخر بالقوة . والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال ، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوى بالعدد ؛ فحفظ بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يكون من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى فى البقاء على الكمال ، ومبدأ الشوق هو ما يعقل منه .

فنفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركات الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له ، وإن كان غير مقصود فى ذاته بالقصد الأول ؛ لأن ذلك تصور لما بالفعل ، فيحدث عنه طلب لما بالفعل ولا يمكن لما بالشخص فيكون بالتعاقب ، ثم يتبع ذلك التصور تصورات جزئية على سبيل الانبعاث إلى المقصود الأول ، وتتبع تلك التصورات الحركات المتنقل بها فى الأوضاع ، وهى كأنها عبادة ملكية أو فلكية . وليس من شرط الحركة الإرادية أن تكون مقصودة فى نفسها ؛ بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منها تأثير تتحرك له الأعضاء ، فتارة تتحرك على النحو الذى يوصل به إلى الغرض ، وتارة على نحو آخر متشابه ، وإذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الأول وبما يدرك منه على نحو عقلى أو نفسانى شغل ذلك عن كل شيء ؛ ولكن ينبعث منه ما هو أدون منه فى المرتبة وهو الشوق إلى الأشبه به بقدر الإمكان . فقد عرفت أن الفلك متحرك بطبعه ، ومتحرك بالنفس ، ومتحرك بقوة عقلية غير متناهية ، وتميزت عندك كل حركة عن صاحبتها ؛ وعرفت أن المحرك الأول لجملة السماء واحد ، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومتشوق معشوق يخصه . فأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى ؛ وهى على قول من تقدم « بطلميوس » كرة الثوابت ، وعلى قول « بطلميوس » كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ؛ وبعد ذلك محرك الكرة التى تلى الأولى ، ولكل واحدة مبدأ خاص ، وللكل مبدأ ؛ فلذلك تشترك الأفلاك فى دوام الحركة وفى الاستدارة . ولا يجوز أن يكون شيء منها لأجل الكائنات السافلة لا قصد حركة . ولا قصد جهة حركة ولا تقدير سرعة وبطء بل ولا قصد فعل البتة لأجلها ؛ وذلك أن كل قصد فيكون من أجل المقصود ، ويكون أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر ، ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق وإلا كان

القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل ؛ وإنما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئاً له ومفيد وجوده شيء آخر ، وكل قصد ليس عبثاً فإنه يفيد كمالا ما لقاصد ؛ لو لم يقصد لم يكن ذلك الكمال . ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن ؛ فالعالى إذاً لا يريد أمراً لأجل السافل . وإنما يريده لما هو أعلى منه ؛ وهو التشبه بالأول بقدر الإمكان . ولا يجوز أن يكون الغرض تشبهاً بجسم من الأجسام السماوية وإن كان تشبه السافل بالعالى ؛ إذ لو كان كذلك لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ، ولم يكن مخالفاً له وأسرع فى كثير من المواضع . ولا يجوز أن يكون الغرض شيئاً يوصل إليه بالحركة ؛ بل شيئاً مبايناً غير جواهر الأفلاك من موادها وأنفسها . ويبقى أن يكون لكل واحد من الأفلاك شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه ؛ وتختلف الحركات وأفعالها وأحوالها اختلافها الذى لها لأجل ذلك . وإن كنا لا نعرف كيفيتها وكميتها . وتكون العلة الأولى متشوق الجميع بالاشتراك ؛ وهذا معنى قول القدماء : إن للكل محركا واحداً معشوقا . ولكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها ؛ فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل أى تصور للجزئيات وإرادة لها ؛ ثم يلزمها حركات مادونها لزوماً بالقصد الأول حتى تنتهى إلى حركات الفلك الذى يلينا ، ومدبرها العقل الفعال . ويلزم الحركات السماوية حركات العناصر على مثال تناسب حركات الأفلاك . وتعد تلك الحركات موادها لقبول الفيض من العقل الفعال ، فيعطيها صورها على قدر استعداداتها ، كما قررنا . فقد تبين لك أسباب الحركات ولوازمها ، وستعلم بواقيها فى « الطبيعيات » .

المسألة التاسعة : فى العناية الأزلية ، وبيان دخول الشر فى القضاء .

قال : العناية هى كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ؛ فيعقل نظام

الخير على الوجه الأبلغ فى الإمكان ، فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان ، فهذا هو معنى « العناية » . والخير يدخل فى القضاء الإلهى دخولا بالذات لا بالعرض ، والشر بالعكس منه وهو على وجوه : فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل والضعف والتشويه فى الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والغم ، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته . والشر بالعرض هو المعدم والحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه . ولو كان له حصول ما لكان الشر العام . وهذا الشر يقابله الوجود على كماله الأقصى بأن يكون بالفعل ، وليس فيه ما بالقوة أصلا فلا يلحقه شر . وأما الشر بالعرض فله وجود ما ، وإنما يلحق ما فى طباعه أمر ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة . فيلحقها لأمر يعرض لها فى نفسها ، وأول وجودها : هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذى توجهت إليه ، فتجعلها أردأ مزاجا وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم . فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية ، لا لأن الفاعل قد حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . وأما الأمر الطارىء من خارج فأحد شيئين : إما مانع للمكمل ، وإما مضاد ماحق للكمال . مثال الأول : وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس فى الثمار على الكمال . ومثال الثانى : حبس البرد للنبات المصيب لكماله فى وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص . ويقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الأخلاق ، مثال الأول : الظلم والرياء ، ومثال الثانى : الحقد والحسد . ويقال شر للآلام والغموم ، ويقال شر لنقصان كل شىء عن كماله . والضابط لكله إما عدم وجود ، وإما عدم كمال . فنقول : الأمور إذا توهمت موجودة فإما تمتنع أن تكون إلا خيراً على الإطلاق ، أو شراً على الإطلاق ، أو خيراً من وجه وشراً من وجه . وهذا القسم

إما أن يتساوى فيه الخير والشر ، أو الغالب فيه أحدهما . أما الخير المطلق الذى لا شر فيه فقد وجد فى الطباع والخلقة ، وأما الشر المطلق الذى لا خير فيه أو الغالب فيه أو المساوى فلا وجود له أصلا . فبقى ما الغالب فى وجوده الخير وليس يخلو عن شر ، والأحرى به أن يوجد ؛ فإن « لا كونه » أعظم شراً من كونه ، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود ؛ لئلا يفوت الخير الكلى لوجود الشر الجزئى . وأيضاً ؛ فلو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التى تؤدى إلى الشر بالعرض ، وكان فيه أعظم خلل فى نظام الخير الكلى ، بل وإن لم نلتفت إلى ذلك وصيرنا التفاتنا إلى ماينقسم إليه الإمكان فى الوجود من أصناف الموجودات المختلفة فى أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر من كل وجه قد حصل ، وبقى نمط من الوجود إنما يكون على سبيل أن لا يوجد إلا ويتبعه ضرر وشر ، مثل النار ؛ فإن الكون إنما يتم بأن يكون فيه نار ، ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ، ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثرى حصول الخير من النار ، فأما الدائم ؛ فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بوجود النار ، وأما الأكثر ؛ فلأن أكثر الأشخاص والأنواع فى كنف السلامة من الاحتراق ، فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأعراض شرية أقلية ؛ فأريدت الخيرات الكائنة عن مثل هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذى يصلح أن يقال : إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضا على الوجه الذى بالعرض ؛ فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . والحاصل أن الكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة : السماوية والأرضية : الطبيعية والنفسانية ؛ بحيث يؤدى إلى النظام الكلى مع استحالة أن تكون هى على ما هى عليه ولا تؤدى إلى شرور ، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث فى نفس : صورة اعتقاد ردىء أو كفر أو شر آخر ، ويحدث فى بدن :

صورة قبيحة مشوهة ، ولو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت ، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة . وقيل : « خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالى ، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالى » ، وكل ميسر لما خلق له .

المسألة العاشرة : فى المعاد ، وإثبات سعادات دائمة للنفوس ، وإشارة إلى النبوة ، وكيفية الوحى والإلهام .

ولنقدم على الخوض فيها أصولا ثلاثة :

الأصل الأول : أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها ؛ وحيثما كان المدرك أشد إدراكا وأفضل ذاتاً والمدرَك أكمل وجودا وأشرف ذاتا وأدوم ثباتا ؛ فاللذة أبلغ وأوفر .

الأصل الثانى : أنه قد يكون الخروج إلى الفعل فى كمالما ، بحيث يعلم أن المدرك لذيذ ، ولكن لايتصور كيفيته ولا يشعر به فلم يشتق إليه ولم يفزع نحوه ؛ فيكون حال المدرك حال الأصم والأعمى المتلذذين برطوبة اللحن وملاحة الوجه من غير شعور وتصور وإدراك .

الأصل الثالث : أن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده ، أو تكون القوة ممنوة بضد ما هو كمالها فلا تحس به كالمريض والممرور ، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه ؛ فصدقت شهوته ، واشتهت طبيعته ، وحصل له كمال اللذة .

فنقول بعد تمهيد الأصول : إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض من واهب الصور على الكل ؛ مبتدئاً من المبدأ . وسالكا إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئآتها وقواها ، ثم تستمر كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ؛

فتصير عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير والبهاء والحق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره ؛ وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجوداً ودواماً ولذة وسعادة ؛ بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمانية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال . وهذه السعادة لا تتم له إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، وتهذيب الأخلاق. والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، وذلك باستعمال التوسط بين الخلقتين المتضادتين ؛ لا بأن يفعل أفعال التوسط بل بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلقتين المتضادتين ؛ فيحصل فى القوى الحيوانية هيئة الإذعان ، وفى القوى الناطقة هيئة الاستعلاء . ومعلوم أن ملكتى الإفراط والتفريط هما من مقتضيات القوى الحيوانية ، فإذا قويت حدثت فى النفس الناطقة هيئة إذعانية قد رسخت فيها من شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه . وأما ملكة التوسط فهى من مقتضيات الناطقة ، فإذا قويت قطعت العلاقة من البدن، فسعدت السعادة الكبرى. ثم للنفوس مراتب فى اكتساب هاتين القوتين ؛ أعنى العلمية والعملية والتقصير فيهما ، فكم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات ، والتخلق بالأخلاق الحسنة حتى يجاوز الحد الذى فى مثله يقع فى الشقاوة الأبدية . وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤبد؟ وأى تصور وخلق يوجب له الشقاء المؤقت؟ قال : فليس يمكننى أن أنص عليه إلا بالتقريب ، وليته سكت عنه ، وقد قيل :

فدع عنك الكتابة لست منها ولو سودت وجهك بالمداد

قال : وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها . وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه ؛ وكيف ترتيب نسب الموجودات إليها . وكلما ازداد استبصاراً ازدادللسعادة استعداداً ، وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون قد أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق وعشق إلى ما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة . ثم إن النفوس والقوى الساذجة التى لم تكتسب هذا الشوق ولا تصورت هذه التصورات : فإن كانت بقيت على ساذجيتها واستقرت فيها هيئات صحيحة إقناعية وملكات حسنة خلقية سعدت بحسب ما اكتسبت ، أما إذا كان الأمر بالضد من ذلك أو حصلت أوائل الملكة العلية وحصل لها شوق قد تبع رأيا مكتسبا إلى كمال حالها فصدها عن ذلك عائق مضاد فقد يبقى الشقاء الأبدى ، وهؤلاء إما مقصرون فى السعى لتحصيل الكمال الإنسانى ، وإما معاندون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا . والنفوس البله أدنى من الخلاص من فطانة بتراء ، لكن النفوس إذا فارقت وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة على مثل ما يخاطب به العامة ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم لا كمال فتسعد تلك السعادة . ولا عدم كمال فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا بد لها من تخيل ، ولا بد للتخيل من أجسام . قال : فلا بد لها من أجرام سماوية تقوم بها القوة المتخيلة ؛ فتشاهد ما قيل لها فى الدنيا من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية ، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه ؛ فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد تأثيراً ، كما تشاهد فى المنام ، وهذه هى السعادة والشقاوة بالقياس إلى الأنفس الخسيسة . وأما الأنفس المقدسة فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال وتتصل لكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية ، ولو كان بقى فيها أثر من ذلك

اعتقادى أو خلق تأذت به وتخلفت عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها .
قال : والدرجة الأعلى فيما ذكرناه لمن له النبوة ؛ إذ فى قواه النفسانية خصائص ثلاث - نذكرها فى الطبيعيات - فبها يسمع كلام الله تعالى ، ويرى ملائكته المقربين ؛ وقد تحولت على صور يراها . وكما أن الكائنات ابتدأت من الأشرف فالأشرف حتى ترقت فى الصعود إلى العقل الأول ، ونزلت فى الانحطاط إلى المادة وهى الأخس ؛ كذلك [النفوس] ابتدأت من الأخس حتى بلغت النفس الناطقة وترقت إلى درجة النبوة . ومن المعلوم أن نوع الإنسان محتاج إلى اجتماع ومشاركة فى ضروريات حاجاته ، مكتفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر أيضا مكتفيا به ؛ ولا تتم تلك الشركة إلا بمعاملة ومعاوضة يجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير . ولا بد فى المعاملة من سنة وعدل ، ولا بد من سان ومعدل ، ولا بد من أن يكون بحيث يخاطب الناس ويلزمهم السنة ؛ فلا بد من أن يكون « إنسانا » . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ، ويرى كل واحد منهم ماله عدلا وما عليه ظلماً ؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الإنسان أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار والحاجبين. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضى أمثال تلك المنافع ولا تقتضى هذه التى هى أسها . ولا يجوز أن يكون المبدأ الأول والملائكة بعده يعلم تلك ولا يعلم هذا ، ولا أن يكون ما يعلمه فى نظام الأمر الممكن وجوده الضرورى حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد ، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبنى على وجوده موجود ؟ ! . فلا بد إذاً من « نبى » هو إنسان متميز من بين سائر الناس بآيات تدل على أنها من عند ربه تعالى : يدعوهم إلى التوحيد ويمنعهم من الشرك ، ويسن لهم الشرائع والأحكام ، ويحثهم على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن التباغض والتحاسد ، ويرغبهم فى الآخرة وثوابها ، ويضرب لهم للسعادة والشقاوة أمثالا تسكن إليها نفوسهم ؛ وأما الحق

فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شيء لاعين رأته ، ولا أذن سمعته ، ثم تكريره عليهم العبادات ليحصل لهم بعده تذكر المعبود بالتكرير . والمذكرات إما حركات ، وإما أعدام حركات تفضى إلى حركات ؛ فالحركات كالصلوات وما فى معناها ، وأعدام الحركات كالصيام ونحوه ، وإن لم يكن لهم هذه المذكرات تناسوا جميع ما دعاهم إليه مع انقراض قرن أو قرنين . وينفعهم ذلك أيضاً فى المعاد منفعة عظيمة ؛ فإن السعادة فى الآخرة بتنزيه النفس عن الأخلاق الرديئة والملكات الفاسدة فيتقرر لها بذلك هيئة الانزعاج عن البدن ، وتحصل لها ملكة التسلط عليه ، فلا تنفعل عنه ، وتستفيد منه ملكة الالتفات إلى جهة الحق ، والإعراض عن الباطل ، وتصير شديدة الاستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية ؛ وهذه الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه فى كل فعل أن يتذكر الله ، ويعرض عن غيره لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ ، فكيف إذا استعملها من يعلم أن النبى من عند الله تعالى ، وبإرسال الله تعالى ، وواجب فى الحكمة الإلهية إرساله ، وأن جميع ما سنه فإنما هو ما وجب من عند الله أن يسنه ؛ وأنه متميز عن سائر الناس بخصائص بالغة ، وواجب الطاعة بآيات ومعجزات دلت على صدقه ؟ ! .

وسيأتى شرح ذلك فى الطبيعيات . لكنك تحدس مما سلف آنفاً : أن الله تعالى كيف رتب النظام فى الموجودات ؟ وكيف سخر الهيولى مطيعة للنفوس بإزالة صورة وإثبات صورة، وحيثما كانت النفوس الإنسانية أشد مناسبة للنفوس الفلكية بل وللعقل الفعال كان تأثيرها فى الهيولى أشد وأغرب ، وقد تصفو النفس صفاء شديداً لاستعداد ما للاتصال بالعقول المفارقة فيفيض عليها من العلوم ما لا يصل إليه من هو فى نوعه بالفكر والقياس ؛ فبالقوة الأولى يتصرف فى الأجرام بالتقليب والإحالة من حال إلى حال ، وبالقوة الثانية يخبر عن غيب ويكلمه ملك . فيكون ما للأنبياء عليهم السلام: وحياً، وما للأولياء : إلهاماً .

وها نحن نبتدىء القول فى « الطبيعيات » المنقولة عن الشيخ الرئيس «أبى على ابن سينا » .

٣ — فى الطَّبِيعِيَّـــات

١ — قال « أبو على بن سينا » : إن للعلم الطبيعى موضوعاً ينظر فيه وفى لواحقه كسائر العلوم ، وموضوعه : الأجسام الموجودة بما هى واقعة فى التغير ، وبما هى موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات ، وأما مبادىء هذا العلم كمثل تركب الأجسام عن المادة والصورة ، والقول فى حقيقتهما ، ونسبة كل واحد منهما إلى الثانى ... فقد ذكرناها فى العلم الإلهى . والذى يختص من ذلك التركب بالعلم الطبيعى هو أن تعلم أن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصور كالسرير ، وإما مختلفتها كبدن الإنسان ، ومنها أجسام مفردة . والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية ، وهى تلك الأجسام المفردة التى منها تركبت ، وأما الأجسام المفردة فليس لها فى الحال جزء بالفعل وفى قوتها أن تتجزأ أجزاء غير متناهية كل منها أصغر من الآخر . والتجزؤ إما بتفريق الاتصال ، وإما باختصاص العرض ببعض منه ، وإما بالتوهم ، وإذا لم يكن أحد هذه الثلاثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل . قال : ومن أثبت الجسم مركباً من أجزاء لا تتجزأ بالفعل ، فبطلانه بأن كل جزء مس جزءا فقد شغله بالمس ، وكل ما شغل شيئا بالمس فإما أن يدع فراغا عن شغله لجهة أو لا يدع ، فإن ترك فراغا فقد تجزأ الممسوس ، وإن لم يترك فراغا فلا يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول وقد ماسه آخر ... هذا خلف . وكذلك فى كل جزء موضوع على جزءين متصل وغيره ، من تركيب المربعات منها ، لمساواة الأقطار والأضلاع ، ومن جهة مسامتات الظل والشمس ... دلائل على أن الجزء الذى لا يتجزأ البتة : محال وجوده .

فنتكلم بعد هذه «المقدمة» فى مسائل هذا العلم . ونحصرها فى ست مقالات .

المقالة الأولى } فى لواحق الأجسام الطبيعية ؛ مثل الحركة ، والسكون ، والزمان ، والمكان ، والخلاء ، والتناهى ، والجهات ، والتماس ، والالتحام ، والاتصال ، والتالى .

أما الحركة : فتقال على تبدل حال قارة فى الجسم يسيراً يسيراً على سبيل الاتجاه نحو شىء والوصول إليه هو بالقوة أو بالفعل ؛ فيجب أن تكون الحركة مفارقة الحال ، ويجب أن يقبل الحال التنقص والتزيد ويكون باقياً غير متشابه الحال فى نفسه ، وذلك مثل السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر الحجم وصغره : فالجسم إذا كان فى مكان فتحرك فقد حصل فيه كمال وفعل أول يتوصل به إلى كمال وفعل ثان هو الوصول ؛ فهو فى المكان الأول بالفعل وفى المكان الثانى بالقوة ؛ فالحركة : كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة . ولا يكون وجودها إلا فى زمان بين القوة المحضة والفعل المحض . وليست من الأمور التى تحصل بالفعل حصولا قاراً مستكملا . وقد ظهر أنها فى كل أمر يقبل التنقص والتزيد وليس شىء من الجواهر كذلك ؛ فإذاً : لا شىء من الحركات فى الجوهر . و « كون » الجوهر و « فساده » ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة . وأما الكمية : فلأنها تقبل التزيد والتنقص فخليق أن يكون فيها حركة ؛ كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف . وأما الكيفية ، فما يقبل منها التنقص والتزيد والاشتداد — كالتبيض والتسود — فيوجد فيه الحركة . وأما المضاف ، فأبداً عارض لمقولة من البواقى فى قبول التنقص والتزيد . فإذا أضيفت إليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة . وأما الأين ، فإن وجود الحركة فيه ظاهر وهو النقلة . وأما متى ؛ فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة . فكيف يكون فيه الحركة ؟ ولو كان ذلك لكان « لمتى » « متى » آخر . وأما الوضع ، فإن فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه ؛ إذ لو توهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركا . ولو قدر ذلك فى الحركة المكانية لا متنع ؛ ومثاله فى الموجودات : الجرم الأقصى

الذى ليس وراءه جسم . و « الوضع » يقبل التنقص والاشتداد ، فيقال : أنصب وأنكس . وأما الملك ، فإن تبدل الحال فيه تبدل أولا فى « الأين » ، فإذاً الحركة فيه بالعرض . وأما أن يفعل ؛ فتبدل الحال فيه بالقوة أو العزيمة أو الآلة ؛ فكانت الحركة فى قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولا ، وفى الفعل بالعرض . على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة فهى عن هيئة قارة وليس شىء من الأفعال كذلك ؛ فإذاً : لا حركة بالذات إلا : فى الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ؛ وهو كون الشىء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده .

والسكون : هو عدم هذه الصورة فى ما من شأنه أن توجد فيه ، وهذا العدم له معنى ما ويمكن أن يرسم ، وفرق بين عدم القرنين فى الإنسان وهو السلب المطلق عقداً وقولا وبين عدم المثى له ؛ فهو حالة مقابلة للشى توجد عند ارتفاع علة المثى ، وله وجود ما بنحو من الأنحاء وله علة بنحو ، والمثى علة بالعرض لذلك العدم ؛ فالعدم معلول بالعرض موجود بالعرض .

ثم اعلم أن كل حركة توجد فى الجسم فإنما توجد لعلة محركة ؛ إذ لو تحرك بذاته وبما هو جسم لكان كل جسم متحركا فيجب أن يكون المحرك معنى زائداً على هيولى الجسمية وصورتها ، ولايخلو : إما أن يكون ذلك المعنى فى الجسم ، وإما أن لا يكون ؛ فإن كان المحرك مفارقا فلابد لتحريكه من معنى فى الجسم قابل لجهة التحريك والتغيير . ثم المتحرك لمعنى فى ذاته يسمى متحركا بذاته ، وذلك إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة ولاتحرك أخرى فيسمى متحركا بالاختيار ، وإما أن لا يصح فيسمى متحركا بالطبع . والمتحرك بالطبع لا يجوز أن يتحرك وهو على حالته الطبيعية ؛ لأن كل ما اقتضاه طبيعة الشىء لذاته ليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت . وكل حركة تتعين فى الجسم فإنها يمكن أن تفارق والطبيعة لم تبطل ، لكن الطبيعة إنما تقتضى الحركة للعود إلى حالتها الطبيعية ؛ فإذا عادت ارتفع الموجب للحركة

وامتنع أن يتحرك ؛ فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية . وهذه الحركة ينبغى أن تكون مستقيمة إن كانت فى المكان ؛ لأنها لا تكون إلا لميل طبيعى ، وكل ميل طبيعى فعلى أقرب المسافة ، وكل ما هو على أقرب المسافة فهو على خط مستقيم ؛ فالحركة المكانية المستديرة ليست طبيعية ، ولا الحركة الوضعية ؛ فإن كل حركة طبيعية فإنها لهرب عن حالة غير طبيعية ، ولا يجوز أن يكون فيه قصد طبيعى بالعود إلى ما فارقه بالهرب إذ لا اختيار لها ، وقد تحقق العود ؛ فهى إذاً غير طبيعية ؛ فهى إذاً عن اختيار وإرادة ، ولو كانت عن قسر فلا بد أن ترجع إلى الطبع أو الاختيار . وأما الحركات فى أنفسها فيتطرق إليها الشدة والضعف ؛ فيتطرق إليها السرعة والبطء لا بتخلل سكنات . وهى قد تكون واحدة بالجنس إذا وقعت فى مقولة واحدة أو فى جنس واحد من الأجناس التى تحت تلك المقولة ، وقد تكون واحدة بالنوع وذلك إذا كانت ذات جهة مفروضة عن جهة واحدة إلى جهة واحدة فى نوع واحد وفى زمان مساو ؛ مثل تبييض ما يتبيض ، وقد تكون واحدة بالشخص وذلك إذا كانت عن متحرك واحد بالشخص فى زمان واحد ووحدتها بوجود الاتصال فيها . والحركات المتفقة فى النوع لا تتضاد . وأما تطابق الحركات فيعنى بها التى يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض أو أبطأ أو مساو ، والأسرع هو الذى يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر فى زمان أقصر وضده الأبطأ ، والمساوى معلوم . وقد يكون التطابق بالقوة ، وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالتخيل . وأما تضاد الحركات فإن الضدين هما اللذان موضوعهما واحد وهما ذاتان يستحيل أن يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف ؛ فتضاد الحركات ليس بتضاد المتحركين ، ولا بالزمان ، ولا بتضاد ما يتحرك فيه ؛ بل تضادهما هو بتضاد الأطراف والجهات ، فعلى هذا لا تضاد بين الحركة المستقيمة والحركة المستديرة المكانية ؛ لأنهما لا يتضادان فى الجهات ، بل المستديرة لا جهة فيها بالفعل ؛ لأنها متصل واحد ، فالتضاد فى الحركات

المكانية المستقيمة يتصور ؛ فالهابطة ضد الصاعدة ، والمتيامنة ضد المتياسرة .
وأما التقابل بين الحركة والسكون فهو تقابل العدم والملكة ، وقد بينا أن ليس كل عدم هو السكون ؛ بل هو عدم ما من شأنه أن يتحرك ، ويختص ذلك بالمكان الذى تتأتى فيه الحركة . والسكون فى المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه لا الحركة إليه ؛ بل ربما كان هذا السكون استكمالا لها .

وإذا عرفت ما ذكرناه سهل عليك معرفة « الزمان » بأن تقول :

كل حركة تفرض فى مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها وابتدأتا معا ، فإنهما يقطعان المسافة معاً ؛ وإن ابتدأت إحداهما ولم تبتدىء الأخرى ولكن تركتا الحركة معا ، فإن إحداهما تقطع دون ما تقطعه الأولى .
وإن ابتدأ معه بطىء واتفقا فى الأخذ والترك وجد البطىء قد قطع أقل والسريع أكثر ، وكان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعه معينة وأقل منها ببطء معين ؛ وبين أخذ السريع الثانى وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة . . . يكون هذا الإمكان طابق جزءاً من الأول ولم يطابق جزءاً مقتضياً وكان من شأن هذا الإمكان التقضى ؛ لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة لكانت تقطع المتفقات فى السرعة ـ أى وقت ابتدأت وتركت ـ مسافة واحدة بعينها ، ولما كان إمكان أقل من إمكان ؛ فوجد فى هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان ، فكان ذا مقدار مطابق للحركة ؛ فإذاً ههنا مقدار للحركات مطابق لها .
وكل ما طابق الحركات فهو متصل ، ويقتضى الاتصال تجدده ؛ وهو الذى نسميه : « الزمان » . ثم هو لا بد وأن يكون فى مادة ، ومادته الحركة ؛ فهو مقدار الحركة.
وإذا قدرت وقوع حركتين مختلفتين فى العدم كان هناك إمكانان مختلفان ، بل مقداران مختلفان . وقد سبق أن الإمكان والمقدار لا يتصور إلا فى موضوع ؛ فليس الزمان محدثا حدوثا زمانيا بحيث يسبقه زمان ؛ لأن كلامنا فى ذلك الزمان بعينه ؛ وإنما حدوثه حدوث إبداع لا يسبقه إلا مبدعه . وكذلك ما يتعلق به

الزمان ويطابقه ، فالزمان متصل يتهيأ أن ينقسم بالتوهم ؛ فإذا قسم ثبتت منه آنات وانقسم إلى الماضي والمستقبل ؛ وكونهما فيه ككون أقسام العدد فى العدد ، وكون الآن فيه كالوحدة فى العدد ، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات فى العدد . و « الدهر » هو المحيط بالزمان . وأقسام الزمان ما فصل منه بالتوهم ؛ كالساعات ، والأيام ، والشهور ، والأعوام .

وأما « المكان » ، فيقال مكان : لشيء يكون محيطا بالجسم ، ويقال : لشيء يعتمد عليه الجسم . والأول هو الذى يتكلم فيه الطبيعي ؛ وهو حاو للمتمكن مفارق له عند الحركة ومساو له ، وليس هو شيئا فى المتمكن، وكل هيولى وصورة فهو فى المتمكن ؛ فليس المكان إذاً بهيولى وصورة ؛ ولا الأبعاد التى يدعى أنها مجردة عن المادة قائمة بمكان الجسم المتمكن ، لا مع امتناع خلوها كما يراه قوم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء . ونقول فى « نفى الخلاء » : إن فرض خلاء خال ، فليس هو لا شيئاً محضاً ، بل هو ذات ما له « كم » ؛ لأن كل خلاء يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه أو أكثر ،ويقبل التجزؤ فى ذاته . والمعدوم واللاشيء ليس يوجد هكذا ، فليس الخلاء لا شيء ، فهو ذو « كم » . وكل « كم » فإما متصل وإما منفصل ؛ والمنفصل لذاته عديم الحد المشترك بين أجزائه ، وقد تقرر فى الخلاء حد مشترك ، فهو إذا متصل الأجزاء منحازها فى جهات ؛ فهو إذاً : « كم » ذو وضع، قابل للأبعاد الثلاثة ؛ كالجسم الذى يطابقه ، وكأنه جسم تعليمى مفارق للمادة . فنقول : الخلاء المقدر إما أن يكون موضوعا لذلك المقدار ، أو يكون الوضع والمقدار جزءين من الخلاء ؛ والأول باطل ؛ فإنه إذا رفع المقدار فى التوهم : كان الخلاء وحده بلا مقدار وقد فرض أنه ذو مقدار ... فهو خلف . وإن بقى متقدرا فى نفسه فهو مقدار بنفسه لا لمقدار حله ، وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار فالخلاء إذاً جسم فهو ملاء .

وأيضا ، فإن كل شيء يقبل الاتصال والانفصال فهو ذو مادة مشتركة

قابلة لهما – كما بينا – ، والخلاء لا مادة له ؛ فلا يجوز عليه الانفصال والاتصال ونقول : إن التمانع محسوس بين الجسمين ، وليس التمانع من حيث المادة ؛ لأن المادة من حيث إنها مادة لا انحياز لها عن الأجزاء ، وإنما ينحاز الجسم عن الجسم لأجل صورة البعد ؛ فطباع الأبعاد تأبى التداخل ، وتوجب المقاومة والتنحى . وأيضا ، فإن بعداً لو دخل بعداً فإما أن يكونا جميعا موجودين ، أو معدومين ، أو أحدهما موجودا والآخر معدوما ؛ فإن وجدا جميعاً ؛ فهما أزيد من الواحد ، وكل ما هو عظيم ، وهو أزيد ، فهو أعظم . وإن عدما جميعا ، أو وجد أحدهما وعدم الآخر ؛ فليس مداخلة . فإذا قيل : جسم فى خلاء ، فيكون بعداً فى بعد ، وهو محال .

ونقول فى نفى اللانهاية عن الجسم : إن كل موجود الذات ذا وضع وترتيب فهو متناه ؛ إذ لو كان غير متناه فإما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها أو غير متناه من طرف . فإن كان غير متناه من طرف أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهى جزء بالتوهم ، فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة ، وبانفراده شيئاً على حدة ، ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين فى التوهم ؛ فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين فى الامتداد فيكون الزائد والناقص متساويين وهذا محال ، وإما أن لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهياً والفصل أيضا كان متناهيا فيكون المجموع متناهيا فالأصل متناه . وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعد أن يفرض ذا مقطع تتلاقى عليه الأجزاء ويكون طرفاً ونهاية ، ويكون الكلام فى الأجزاء والجزأين كالكلام فى الأول . وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه ، وأن مالا يتناهى بهذا الوجه هو الذى إذا وجد وفرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً وجب أن يلزم ذلك محال . وأما إذا كانت أجزاؤه لا تتناهى وليست معاً وكانت فى الماضى والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده لاحقا ، أو كانت ذات

عدد غير مرتب فى الوضع ولا الطبع فلا مانع عن وجوده معا . وذلك أن مالا ترتيب له فى الوضع أو الطبع فلن يحتمل الانطباق ؛ ومالا وجود له معاً فهو فيه أبعد . ونقول فى إثبات التناهى فى القوى الجسمانية ونفى التناهى عن القوى غير الجسمانية : قال : الأشياء التى يمتنع فيها وجود غير المتناهى بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه ، فإن العدد لا يتناهى أى بالقوة وكذلك الحركات لا تتناهى بالقوة لا القوة التى تخرج إلى الفعل ؛ بل بمعنى أن الأعداد يتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة . واعلم أن القوى تختلف فى الزيادة والنقصان بالنسبة إلى شدة ظهور الفعل عنها ؛ أو إلى عدة ما يظهر عنها ، أو إلى مدة بقاء الفعل ؛ وبينها فرقان بعيدان ، فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصا بنوع المدة . وكل قوة حركت أشد فمدة حركتها أقصر وعـــدة حركتها أكثر ، ولا يجوز أن تكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة ؛ لأن ما يظهر من الأحوال القابلة لها لا يخلو : إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر فيكون متناهياً يجوز علية زيادة فى آخره ، وإما أن لا يقبل فهو النهاية فى الشدة ؛ فكل قوة جسمانية متجزئة ومتناهية .

وأما الكلام فى الجهات ؛ فمن المعلوم أنا لو فرضنا خلاء فقط أو أبعادا أو جسما غير متناه فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ؛ فلا يكون فوق وسفل ، ويمين ويسار ، وقدام وخلف ؛ فالجهات إنما تتصور فى أجسام متناهية ، فتكون الجهات أيضاً متناهية . ولذلك يتحقق إليها إشارة . ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة أخرى . وإذا كانت الأجسام كرية فيكون تحدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط ، والتضاد فيها على سبيل المركز والمحيط . وإذا كان الجسم المحدد محيطا كفى لتحديد الطرفين ؛ لأن الإحاطة تثبت المركز . فتثبت غاية البعد منه وغاية القرب من غير حاجة إلى جسم آخر . وأما إن فرض محاطاً لم تتحدد به وحده الجهات ؛ لأن القرب يتحدد به ، والبعد منه يتحدد بجسم

آخر ؛ إذ لا خلاء ، وذلك ينتهى لا محالة إلى محيط . ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها ، بل الجهات تحصل بحركاتها ؛ فيجب أن يكون الجسم الذى تتحدد الجهات إليه جسماً متقدماً عليه ، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وهو الفوق ، ويقابله غاية البعد منه وهو السفل ؛ وهذان بالطبع وسائر الجهات لا تكون واجبة فى الأجسام بما هى أجسام ، بل بما هى حيوانات ؛ فتميز فيها جهة القدام الذى إليه الحركة الاختيارية ، واليمين الذى منه مبدأ القوة ، والفوق إما بقياس فوق العالم ؛ وإما الذى إليه أول حركة النشوء . ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل . والفوق والسفل محدودان بطرفى البعد الذى الأولى أن يسمى طولا ، واليمين واليسار بما الأولى أن يسمى عرضاً ، والقدام والخلف بما الأولى أن يسمى عمقاً .

المقالة الثانية } فى الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام .
من المعلوم أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة ، وأن لكل جسم حيزاً ما ضرورة ؛ فلا يخلو : إما أن يكون كل حيز له طبيعياً ، أو منافياً لطبيعته ، أو لا طبيعياً ولا منافياً ، أو بعضه طبيعياً وبعضه منافياً . وبطل أن يكون كل حيز له طبيعياً ؛ لأنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجاً عن طبعه أو التوجه إلى كل مكان له ملائماً لطبعه ، وليس الأمر كذلك ؛ فهو خلف . وبطل أن يكون كل حيز منافيا لطبعه ؛ لأنه يلزم منه أن لا يسكن جسم البتة بالطبع ولا يتحرك أيضاً ، وكيف يسكن أو يتحرك بالطبع وكل مكان مناف لطبعه ؟ . وبطل أن يكون كل مكان لا طبيعيا ولا منافيا ؛ لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته وقد ارتفع عنه القواسر والعوارض فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه وذلك هو حيزه الطبيعى ، فلا يزول عنه إلا بقسر قاسر . وتعين القسم الرابع : أن بعض الأحياز له طبيعى ، وبعضها غير طبيعى . وكذلك نقول فى الشكل : إن لكل جسم شكلا ما بالضرورة لتناهى حدوده ، وكل شكل فإما طبيعى

له أو بقسر قاسر ، وإذا ارتفعت القواسر فى التوهم واعتبرت الجسم من حيث هو جسم وكان فى نفسه متشابه الأجزاء فلا بد أن يكون شكله كرياً ، لأن فعل الطبيعة فى المادة واحد متشابه ، فلا يمكن أن يفعل فى جزء زاوية وفى جزء خطا مستقيما أو منحنياً ، فينبغى أن يتشابه الأجزاء ، فيجب أن يكون الشكل كريا . وأما المركبات فقد تكون أشكالها غير كرية لاختلاف أجزائها . فالأجسام السماوية كلها كرية . وإذا تشابهت أجزاؤها وقواها كان حيزها الطبيعى وجهتها واحدة . فلا يتصور أرضان فى وسطين فى عالمين ، ولا ناران فى أفقين ، بل لا يتصور عالمان ، لأنه قد ثبت أن العالم بأسره كرى الشكل ، فلو قدر كريان أحدهما بجنب الآخر كان بينهما خلاء ولا يتصلان إلا بجزء واحد لا ينقسم ، وقد تقدم استحالة الخلاء . وأما « الحركة » ، فمن المعلوم أن كل جسم اعتبر ذاته من غير عارض بل من حيث هو جسم فى حيز فهو إما أن يكون متحركا وإما أن يكون ساكنا . وذلك ما نعنيه بالحركة الطبيعية والسكون الطبيعى . فنقول : إن كان الجسم بسيطاً كانت أجزاؤه متشابهة ، وأجزاء ما يلاقيه وأجزاء مكانه كذلك ، فلم يكن بعض الأجزاء أولى بأن يختص ببعض أجزاء المكان من بعض ، فلم يجب أن يكون شىء منها له طبيعياً ، فلا يمتنع أن يكون على غير ذلك الوضع ، بل فى طباعه أن يزول عن ذلك الوضع أو الأين بالقوة ، وكل جسم لا ميل له فى طبعه فلا يقبل الحركة عن سبب خارج فبالضرورة فى طباعه حركة ما إما لكله وإما لأجزائه حتى يكون متحركا فى الوضع بحركة الأجزاء ، وإذاً : صح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل ، ثم لايخلو إما أن يكون على الاستقامة أو على الاستدارة . والأجسام السماوية لا تقبل الحركة المستقيمة كما سبق؛ فهى متحركة على الاستدارة ، وقد بينا استناد حركاتها إلى مبادئها .

وأما الكيف فنقول أولا : إن الأجسام السماوية ليست موادها مشتركة بل هى مختلفة بالطبع ، كما أن صورها مختلفة ، ومادة الواحدة منها لا يصلح أن

تصور بصورة الأخرى ، ولو أمكن ذلك كذلك لقبلت الحركة المستقيمة ، وهو محال . فلها طبيعة خامسة مختلفة بالنوع ، بخلاف طبائع العناصر ؛ فإن مادتها مشتركة وصورها مختلفة ، وهى تنقسم إلى حار يابس كالنار ، وإلى حار رطب كالهواء ، وإلى بارد رطب كالماء ، وإلى بارد يابس كالأرض ؛ وهذه أعراض فيها لا صور ، ويقبل الاستحالة بعضها إلى بعض ، ويقبل النمو والذبول ، ويقبل الآثار من الأجسام السماوية . وأما الكيفيات ، فالحرارة والبرودة فاعلتان ؛ فالحار هو الذى يغير جسماً آخر بالتحليل والخلخلة بحيث يألم الحاس منه ، والبارد هو الذى يغير جسما بالتعقيد والتكثيف بحيث يألم الحاس منه . وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلتان ؛ فالرطب هو سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع ، واليابس هو عسر القبول لذلك . فبسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع ، ولا يوجد شيء منها عديما لواحدة من هذه . وليست هذه صورا مقومة للأجسام ؛ لكنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع من خارج ظهر منها فى أجرامها حر أو برد ورطوبة أو يبس ، كما أنها إذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع ظهر منها إما سكون أو ميل وحركة ، فلذلك قيل قوة طبيعية ، وقيل النار حارة بالطبع ، والسماء متحركة بالطبع . فعرفت الأحياز الطبيعية ، والأشكال الطبيعية ، والحركات الطبيعية ، والكيفيات الطبيعية . وعرفت أن إطلاق الطبيعية عليها بأى وجه ؛ فنقول بعد ذلك : إن العناصر قابلة للاستحالة والتغير وبينها مادة مشتركة ، والاعتبار فى ذلك بالمشاهدة ؛ فإنا نرى الماء العذب انعقد حجراً جلمد والحجر يكلس فيعود رمادا ، ويرام بالحيلة حتى يصير ماء ، فالمادة مشتركة بين الماء والأرض . ونشاهد هواء صحواً يغلظ دفعة فيستحيل أكثره أو كله ماء وبرداً وثلجاً ، ونضع الجمد فى كوز صفر فنجد من الماء المجتمع على سطحه كالقطر ولا يمكن أن يكون ذلك بالرشح ؛ لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه ثم لا نجد مثله إذا كان حاراً والكوز مملوءاً ، ويجتمع مثل ذلك

داخل الكوز حيث لا يماسه الجد ، وقد يدفن القدح فى جمد محفور حفراً مهندما ويسد رأسه عليه فيجتمع فيه ماء كثير ، وإن وضع فى الماء الحار الذى يغلى مدة واستد رأسه لم يجتمع شىء ؛ وليس ذلك إلا لأن الهواء الخارج أو الداخل قد استحال ماء ؛ فبين الماء والهواء مادة مشتركة . وقد يستحيل الهواء ناراً ، وهو ما نشاهد من آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ ، فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل فى الخشب وغيره ، وليس ذلك على طريق الانجذاب؛ لأن النار لا تتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى العلو ، ولا على طريق الكمون؛ إذ من المستحيل أن يكون فى ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر الذى فى الجمرة ولا يحترق ، والكمون أجمع لها ، والمنتشر أضعف تأثيراً من المتجمع ؛ فتعين أنه هواء اشتعل ناراً ؛ فبين النار والهواء مادة مشتركة . ونقول : إن العناصر قابلة للكبر والصغر والتكاثف والتخلخل ، فيصير جسم أكبر من جسم من غير زيادة من خارج ، ويصير أصغر من غير نقصان ؛ فبين الكبير والصغير مادة مشتركة ؛ إذ قد تحقق أن المقدار عرض فى الهيولى ، والكبر والصغر أعراض فى الكميات . وقد نشاهد ذلك إذا أغلى الماء انتفخ وتخلخل ، والخمر ينتفخ فى الدن حتى يتصعد عند الغليان ، وكذلك القمقمة الصياحة ، وهى إذا كانت مسدودة الرأس مملوءة بالماء وأوقدت النار تحتها انكسرت وتصدعت ، ولا سبب له إلا أن الماء صار أكثر مما كان ، ولا جائز أن يقال : إنه كبر بدخول أجزاء النار فيها ؛ فإنه كيف دخلت وما خرج جزء من الماء ولا خلاء فيه ؟ ولا جائز أن يقال : إن النار طلبت جهة الفوق بطبعها ؛ فإنه كان ينبغى أن ترفع الإناء وتطيره لا أن تكسره ، وإذا كان الإناء صلبا خفيفا كان رفعه أسهل من كسره ؛ فتعين أن السبب انبساط الماء فى جميع الجوانب ودفعه سطح الإناء إلى الجوانب فيتفتق الموضع الذى كان أضعف ، وله أمثلة أخرى تدل على أن المقدار يزيد وينقص . ونقول : إن العناصر قابلة للتأثيرات

السماوية : إما آثار محسوسة مثل نضج الفواكه ومد البحار وأظهرها الضوء والحرارة بواسطة الضوء والتحريك إلى فوق بتوسط الحرارة ؛ والشمس ليست بحارة ولا متحركة إلى فوق ، وإنما تأثيراتها معدات للمادة فى قبول الصورة من واهب الصور ، وقد يكون للقوى الفلكية تأثيرات خارجة من العنصريات ؛ وإلا فكيف يبرد الأفيون أقوى مما يبرد الماء والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد ؟ وكيف يفعل ضوء الشمس فى عيون العشى والثبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه ؟ . فتبين أن العناصر كيف قبلت الاستحالة والتغير والتأثير . وتبين مالها بالعنصر والجوهر .

المقالة الثالثة { فى المركبات والآثار العلوية .

قال ابن سينا : إن العناصر الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة بل يكون فيها اختلاط ، ويشبه أن تكون النار أبسطها فى موضعها ثم الأرض ، أما النار فلأن ما يخالطها يستحيل إليها لقوتها ، وأما الأرض فلأن نفوذ قوى ما يحيط بها فى كليتها بأسرها كالقليل ، وعسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة . ثم الأرض على طبقات : الطبقة الأولى القريبة من المركز ، والثانية الطين ، والثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر . والسبب فى أن الماء غير محيط بالأرض أن الأرض تنقلب ماء فتحصل وهدة والماء يستحيل أرضا فتحصل ربوة ، والأرض صلب وليس بسيال كالماء والهواء حتى ينصب بعض أجزائه إلى بعض ويتشكل بالاستدارة . وأما الهواء فهو أربع طبقات : طبقة تلى الأرض فيها مائية من البخارات وحرارة لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمى فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها ، وطبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن أقل حرارة ، وطبقة هى هواء صرف صاف ، وطبقة دخانية لأن الأدخنة ترتفع إلى الهواء وتقصد مركز النار فتكون كالمنتشر فى السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصعد فتحترق . وأما النار فإنها طبقة واحدة ولا ضوء لها

بل هى كالهواء المشف الذى لا لون له ، وإن رئى لون للنار فهى بما يخالطها من الدخان صارت ذات لون . ثم فوق النار الأجرام العالية الفلكية ؛ والعناصر بطبقاتها طوعها والكائنات الفاسدات تولد من تأثيراتها . والفلك وإن لم يكن حاراً ولا بارداً فإنه ينبعث منه فى الأجرام السفلية حرارة وبرودة بقوى تفيض منه إليها ، ونشاهد هذا من إحراق شعاعه المنعكس على المرائى ، ولو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعه لكان كل ما هو أقرب إلى العلو أسخن ، بل سبب الإحراق إلتفاف الشعاع الشمسى المسخن لما يلتف به فيسخن الهواء ؛ فالفلك إذا هيج بإسخانه الحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار شيئاً بين الغبار والدخان من الأجسام المائية الأرضية . والبخار أقل مسافة فى صعوده من الدخان ؛ لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً . والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة ، والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء ، والحار اليابس أقرب إلى طبيعة النار . والبخار لا يجاوز مركز الهواء بل إذا وافى منقطع تأثير الشعاع برد وكثف ، والدخان يتعدى حيز الهواء حتى يوافى تخوم النار ، وإذا احتبسا فيهما حدثت كائنات أخر . فالدخان إذا وافى حيز النار اشتغل ، وإذا اشتعل فربما سعى فيه الاشتعال فرئى كأنه كوكب يقذف به ، وربما احترق وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة الحمر والسود ، وربما كان غليظاً ممتداً وثبت فيه الاشتعال ووقف تحت كوكب ودارت به النار بدوران الفلك وكان ذنباً له . وربما كان عريضا فرئى كأنه لحية كوكب ، وربما حميت الأدخنة فى برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة، وإن بقى شىء من الدخان فى تضاعيف الغيم وبرد صار ريحا وسط الغيم يتحرك عنه بشدة يحصل منه صوت يسمى الرعد ، وإن قويت حركته وتحريكه اشتعل من حرارة الحركة والهواء والدخان فصار ناراً مضيئة تسمى البرق . وإن كان المشتعل كثيفا ثقيلا محرقا اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض فيسمى صاعقة ؛ ولكنها نار لطيفة تنفذ

فى الثياب والأشياء الرخوة وتنصدم بالأشياء الصلبة كالذهب والحديد فيذيبه حتى يذيب الذهب فى الكيس ولا يحرق الكيس ؛ ويذيب ذهب المراكب ولا يحرق السير . ولا يخلو برق عن رعد لأنهما جميعاً عن الحركة ؛ ولكن البصر أحد ، فقد يرى البرق ولا ينتهى صوت الرعد إلى السمع ، وقد يرى متقدما ويسمع متأخرا .

وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف ويرتفع جدا ويتراكم ويكثر مدده فى أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد فيكثف فيقطر فيكون المتكاثف منه سحابا ؛ والقاطر مطرا ، ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعا وينزل كالو يوافيه برد الليل سريعا قبل أن يتراكم سحاباً ؛ وهذا هو الطل ، وربما جمد البخار المتراكم فى الأعالى أعنى السحاب فنزل وكان ثلجا ، وربما جمد البخار غير المتراكم فى الأعالى أعنى مادة الطل فنزل وكان صقيعا ، وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات ماء فكان بردا ؛ وإنما يكون جموده فى الشتاء وقد فارق السحاب وفى الربيع وهو داخل السحاب ؛ وذلك إذا سخن خارجه فبطنت البرودة إلى داخله فتكاثف داخله واستحال ماء وأجمده شدة البرودة ، وربما تكاثف فى الهواء نفسه لشدة البرد فاستحال سحابا واستحال مطرا . ثم ربما وقع على صقيل الظاهر من السحاب صور النيرات وأضواؤها كما يقع فى المرائى والجدران الثقيلة فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من المرئى وصفائها وكدورتها واستوائها ورعشتها وكثرتها وقلتها ؛ فيرى هالة وقوس قزح وشموس وشهب . فالهالة تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفى النير ؛ فيرى دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير ، وما فى داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير ، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود ، وكأن الغيم هناك هواء شفاف . وأما القوس فإن الغمام يكون فى خلاف جهة النير ، فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير لا بين الناظر والنير بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة فتقع الدائرة

التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير . فإن كانت الشمس على الأفق كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق وهو المحور . فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين ، فيرى القوس نصف دائرة . فإن ارتفعت الشمس انخفض الخط المذكور فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة . وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية فإنه لم يستبن بعد . والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضبابا . وربما اندفعت بعد التطلف إلى أسفل فصارت رياحا . وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة ، وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى ؛ وأكثر ما يهيج لبرد الدخان المتصعد المجتمع الكثير ونزوله فإن مبادىء الرياح فوقانية ، وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحا ، والسموم ما كان منها محترقا . وأما الأبخرة داخل الأرض فتميل إلى جهة فتبرد فتستحيل ماء فيصعد بالمد فيخرج عيونا . وإن لم تدعها السخونة تبرد وكثرت وغلظت فلم تنفذ في مجاري مستحصفة فاجتمعت واندفعت مرة فزلزلت الأرض فخسفت . وقد تحدث الزلزلة من تساقط أعالي وهدة في باطن الأرض فيموج بها الهواء المحتقن ، وإذا احتبست الأبخرة في باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر إذا وصل إليها من سخونة الشمس وتأثير الكواكب حظ ، وذلك بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد . فمن الجواهر ما هو قابل للإذابة والطرق كالذهب والفضة ويكون قبل أن يصلب زئبقا ونفطا ، وانطراقها لحياة رطوبتها ولعصيانها الجمود التام . ومنها مالا يقبل ذلك . وقد تتكون من العناصر أكوان أيضا بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجا أكثر اعتدالا من المعادن . فيحصل في المركب قوة غاذية وقوة نامية وقوة مولدة ، وهذه القوى متمايزة بخصائصها .

المقالة الرابعة { في النفوس وقواها .
اعلم أن النفس كجنس واحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها النباتية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل . والثانى النفس الحيوانية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . والثالث النفس الإنسانية : وهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . وللنفس النباتية قوى ثلاث وهى : القوة الغاذية : وهى القوة التى تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه ، والقوة المنمية : وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة فى أقطاره طولا وعرضا وعمقا بقدر الواجب ، ليبلغ به كماله فى النشوء ، والقوة المولدة : وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشابه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل . فللنفس النباتية ثلاث قوى .

وللنفس الحيوانية قوتان محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين إما محركة بأنها باعثة ، وإما محركة بأنها فاعلة . والباعثة : هى القوة النزوعية الشوقيه . وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التى تدركها على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورة أو نافعة طلباً للذة ، وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشىء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة . وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ أو ترخيها أو تمددها طولا فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين : أحــدهما قوة تدرك من خارج ، وهي الحواس الخمس ، أو الثمانية : فمنها البصر ؛ وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة . ومنها السمع ؛ وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ، ويموجه بشكل نفسه ، وتماس أمواج تلك الحركة العصبة ، فيسمع . ومنها الشم ؛ وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح ، والمنطبع بالاستحالة من جرم ذي رائحة . ومنها الذوق ؛ وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الأجسام المماسة المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه فتحيله . ومنها اللمس ؛ وهي قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه ؛ والأعصاب تدرك ما تماسه وتؤثر فيه بالمضادة وتغيره في المزاج أو الهيئة ، ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله : الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد ، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين ، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس ، والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس ؛ إلا أن اجتماعها معا في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات . والمحسوسات كلها تتأدى إلى آلات الحس فتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة .

والقسم الثاني : قوى تدرك من باطن ؛ فنها ما يدرك صور المحسوسات ، ومنها ما يدرك معاني المحسوسات . والفرق بين القسمين هو أن الصورة هو الشيء الذي تدركه النفس الناطقة والحس الظاهر معا ، ولكن الحس يدركه أولا ويؤديه

إلى النفس ؛ مثل إدراك الشاة صورة الذئب . وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس أولا ؛ مثل إدراك الشاة المعنى المضاد فى الذئب الموجب لخوفها إياه وهربها عنه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك ويفعل، ومنها ما يدرك ولا يفعل . والفرق بين القسمين : أن الفعل فيها هو أن تركب الصور والمعانى المدركة بعضها مع بعض ؛ وتفصل بعضها عن بعض ؛ فيكون إدراك وفعل أيضاً فيما أدرك ، والإدراك لا مع الفعل هو أن تكون الصورة أو المعنى ترتسم فى القوة فقط من غير أن يكون لها فعل وتصرف فيه . ومن المدركات الباطنة ما يدرك أولا ومنها ما يدرك ثانياً ، والفرق بين القسمين : أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه ، والإدراك الثانى هو أن يكون حصولها من جهة شيء آخر أدى إليها .

ثم من القوى الباطنة المدركة الحيوانية قوة « بنطاسيا » وهو الحس المشترك وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من مقدم الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متأدية إليه . ثم الخيال والمصورة ؛ وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس ، ويبقى فيها بعد غيبة المحسوسات . والقوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية : فهى قوة مرتبة فى التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ثم القوة الوهمية وهى قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ؛ كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه وأن الولد معطوف عليه . ثم القوة الحافظة الذاكرة ؛ وهى قوة مرتبه فى التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات . ونسبة الحافظة إلى الوهمية كنسبة الخيال إلى الحس المشترك ، إلا أن ذلك

فى المعانى وهذا فى الصور . فهذه خمس قوى الحيوانية .

وأما النفس الناطقة للإنسان فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عالمة وقوة عاملة ، وكل واحد من القوتين يسمى عقلا باشتراك الاسم . فالعاملة قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية ، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس إلى نفسها . وقياسها إلى النزوعية أن تحدث عنها فيها هيئات تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ؛ مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء . وقياسها إلى المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها فى استنباط التدابير فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية . وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظرى تتولد الآراء الذائعة المشهورة ؛ مثل إن الكذب قبيح والصدق حسن . وهذه القوة هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة العاقلة حتى لا تنفعل عنه البتة بل ينفعل عنها ؛ فلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية . وهى التى تسمى أخلاقا رذيلة . بل تحدث فى القوى البدنية هيئات انقيادية لها وتكون متسلطة عليها . وأما القوة العالمة النظرية ؛ فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ؛ فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء . ثم لها إلى هذه الصور نسب ؛ وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلا له . وقد يكون بالفعل .

والقوة على ثلاثة أوجه : قوة مطلقة هيولانية ؛ وهو الاستعداد المطلق من غير فعل ما كقوة الطفل على الكتابة ، وقوة ممكنة ؛ وهو استعداد مع فعل ما كقوة الطفل بعد ما تعلم بسائط الحروف ، وقوة تسمى ملكة ؛ وهى قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة ويكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب .

فالقوة النظرية قد تكون نسبتها إلى الصور نسبة الاستعداد المطلق ؛ وتسمى عقلا هيولانيا ، وإذا حصل فيها من المعقولات الأولى التى يتوصل بها إلى المعقولات الثانية تسمى عقلا بالفعل ، وإذا حصلت فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة له بالفعل متى شاء طالعها ؛ فإن كانت حاضرة عنده بالفعل تسمى عقلا مستفادا ، وإذا كانت مخزونة تسمى عقلا بالملكة ، وههنا ينتهى النوع الإنسانى ويتشبه بالمبادئ الأولى للوجود كله .وللناس مراتب فى هذا الاستعداد ؛ فقد يكون عقل شديد الاستعداد حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شىء من تخريج وتعليم،حتى كأنه يعرف كل شىء من نفسه لا تقليداً بل بترتيب يشتمل على حدود وسطى فيه : إما دفعة فى زمان واحد ، وإما دفعات فى أزمنة شتى ؛ وهى القوة القدسية التى تناسب روح القدس فيفيض عليها منه جميع المعقولات . أو ما يحتاج إليه فى تكميل القوة العملية . فالدرجة العليا منها «النبوة» فربما يفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول تحاكيه المتخيلة بأمثلة محسوسة أو كلمات مسموعة ؛ فيعبر عن الصورة بملك فى صورة رجل ، وعن الكلام بوحى فى صورة عبارة .

المقالة الخامسة

فى أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم ولا قائم بجسم. وأن إدراكها قد يكون بآلات وقد يكون بذاتها بغير آلات. وأنها واحدة وقواها كثيرة ، وأنها حادثة مع حدوث البدن وباقية بعد فناء البدن.

أما البرهان على أن النفس ليست بجسم هو أنا نحس من ذواتنا إدراكا معقولا مجرداً عن المواد وعوارضها ؛ أعنى الكم والأين والوضع ؛ إما لأن المدرك لذاته مجرد كالعلم بالوحدة والعلم بالوجود مطلقا ، وإما لأن العقل جرده عن العوارض كالإنسان مطلقا. فيجب أن ينظر فى ذات هذه الصورة المجردة كيف هى فى تجردها؟ أبالقياس إلى الشىء المأخوذ عنه؟ أم بالقياس إلى مجرد الآخذ؟ ولا يشك أنها بالقياس إلى المأخوذ عنه ليست مجردة ؛ فبقى أنها مجردة من الوضع والأين

عند وجودها فى العقل ، والجسم ذو وضع وأين ، وما لا وضع له لا يحل ما له وضع وأين . وهذه الطريقة أقوى الطرق ؛ فإن الشيء المعقول الواحد الذات المتجرد عن المادة لا يخلو : إما أن يكون له نسبة إلى بعض الأجزاء دون البعض فيحل فى جهة دون جهة حتى يكون متيامنا أو متياسراً بالنسبة إلى المحل ، أو تكون نسبته إلى الكل نسبة واحدة ، أو لا يكون لها نسبة إليه ولا له إلى جميع الأجزاء ؛ فإن ارتفعت النسبة من كل وجه ارتفع الحلول فى جملة الجسم أو فى جزء من أجزائه ، وإن تحققت النسبة صار الشيء المعقول ذا وضع وقد وضع غير ذى وضع ؛ هذا خلف . وبه يتبين أن الصورة المنطبعة فى المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة ، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها . وأيضاً فإن الشيء المتكثر فى أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم ، فتلك الوحدة بما هى وحدة كيف ترتسم فى منقسم ؟ . وأيضاً من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً من المعقولات غير متناهية بالقوة وليس واحد أولى من الآخر ؛ وقد صح لنا أن الشيء الذى يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسما ولا قوة فى جسم . ومن الدليل القاطع على أن محل المعقولات ليس بجسم : أن الجسم منقسم بالقوة بالضرورة ، وما لا ينقسم لا يحل المنقسم ، والمعقول غير منقسم ، فلا يحل المنقسم : أما ان الجسم منقسم فقد دللنا عليه ، وأما أن المعقول المجرد لا ينقسم فقد فرغنا عنه ، وأما أن ما لا ينقسم لا يحل منقسما ؛ فإنا لو قسمنا المحل ، فلا يخلو : إما أن يبطل الحال فيه وهذا كذب ، أو لا يبطل ؛ ولا يخلو : إما أن يبقى حالا فى بعضه كما كان حالا فى كله وهذا محال فإنه يجب أن يكون حكم البعض حكم الكل ، وإما أن ينقسم بانقسام محله ، وقد فرض غير منقسم . ثم لو فرض انقسام الحال فيه فلا يخلو : إما أن تكون أجزاؤه متشابهة كالشكل المعقول أو العدد ، وليس كل صورة معقولة بشكل ، أو تكون الصورة المعقولة خيالية لا عقلية صرفة . وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن

أن يقال: إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل فى المعنى، وإن كانا غير متشابهين مثل أجزاء الحد من الجنس والفصل فيلزم منه محالات: منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً، فيجب أن تكون الأجناس والفصول غير متناهية وهذا باطل. وأيضا؛ فإنه إن وقع الجنس فى جانب والفصل فى جانب ثم لو قسمنا الجسم لكان يجب أن يقع نصف الجنس فى جانب ونصف الفصل فى جانب وهو محال، ثم ليس أحد الجزءين أولى بقبول الجنس منه بقبول الفصل. وأيضاً: ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط؛ فإن ههنا معقولات هى أبسط المعقولات ومبادىء للتركيب فى سائر المعقولات وليس لها أجناس ولا فصول ولا انقسام فى الكم ولا فى المعنى؛ فلا يتوهم فيها أجزاء متشابهة. فتبين بهذه الجملة أن محل المعقولات ليس بجسم، ولا قوة فى جسم؛ فهو إذاً: جوهر معقول، علاقته مع البدن لا علاقة حلول ولا علاقة انطباع بل علاقة التدبير والتصرف، وعلاقته من جهة العلم الحواس الباطنة المذكورة، وعلاقته من جهة العمل القوى الحيوانية المذكورة؛ فيتصرف فى البدن. وله فعل خاص يستغنى به عن البدن وقواه؛ فإن من شأن هذا الجوهر أن يعقل ذاته، ويعقل أنه عقل ذاته، وليس بينه وبين ذاته آلة، ولا بينه وبين آلته آلة؛ فإن إدراك الشىء لا يكون إلا بحصول صورته فيه. وما يقدر آلة من قلب أو دماغ لا يخلو: إما أن تكون صورته بعينها حاصلة للعقل حاضرة، وإما أن تكون صورة غيرها بالعدد حاصلة. وباطل أن تكون صورة الآلة حاضرة بعينها؛ فإنها فى نفسها حاصلة أبدا، فيجب أن يكون إدراك العقل لها حاصلا أبدا، وليس الأمر كذلك؛ فإنه تارة يعقل وتارة يعرض عن الإدراك، والإعراض عن الحاضر محال. وباطل أن تكون الصور غير الآلة بالعدد؛ فإنها إما أن تحل فى نفس القوة من غير مشاركة الجسم فيدل ذلك على أنها قائمة بنفسها وليست فى الجسم، وإما بمشاركة الجسم حتى لا تكون هذه الصورة المغايرة فى نفس القوة العقلية وفى الجسم الذى هو الآلة، فيؤدى إلى اجتماع صورتين

متماثلتين فى جسم واحد ، وهو محال . والمغايرة بين أشياء تدخل فى حد واحد إما لاختلاف المواد أو لاختلاف ما بين الكلى والجزئى وليس هذان الوجهان ؛ فثبت أنه لا يجوز أن يدرك المدرك آلة هى آلته فى الإدراك . ولا يختص ذلك بالعقل فإن الحس إنما يحس شيئا خارجاً ولا يحس ذاته ولا آلته ولا إحساسه ، وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته ؛ ولهذا فإن القوى الدراكة بانطباع الصور فى الآلات يعرض لها الكلال من إدامة العمل ، والأمور القوية والشاقة الإدراك توهنها وربما تفسدها ؛ كالضوء الشديد للبصر ، والرعد القوى للسمع ، وكذلك عند إدراك القوىّ لا يقوى على إدراك الضعيف . والأمر فى القوة العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للتعقل وتصورها الأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول ، وإن عرض لها كلال وملال فلاستعانة العقل بالخيال .

على أن القوى الحيوانية ربما تعين النفس الناطقة فى أشياء منها أن يورد عليها الحس جزئيات الأمور فيحدث لها أمور أربعة : أحدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائقها ولواحقها ، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتى وجوده والعرضى ؛ فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور ، وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم . والثانى : إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وإيجاب ، فما كان التأليف منها بسلب وإيجاب ذاتياً بيناً بنفسه أخذته ، وما كان ليس كذلك تركته إلى أن يصادف الواسطة . والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية بأن يوجد بالحس محمول لازم الحكم لموضوع أو تال لازم لمقدم ، فيحصل له اعتقاد مستفاد من حس وقياس ما. والرابع : الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر . فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادىء للتصور والتصديق ، وأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق . وتكون القوى الحسية والخيالية وغيرها صارفة لها عن فعلها . وربما تصير الوسائط والأسباب عوائق

قال : والدليل على أن النفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن أنها متفقة فى النوع والمعنى ؛ فإن وجدت قبل البدن : فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون متكثرة الذوات ؛ فإن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة ، وبطل الأول لأن صورتها واحدة وهى متفقة فى النوع ، والماهية لا تقبل اختلافا ذاتيا ؛ وبطل الثانى لأن البدن والعنصر فرض غير موجود . قال : ومحال أن تكون واحدة الذات ، لأنه إذا حصل بدنان حصلت فيهما نفسان : فإما أن يكونا قسمى تلك النفس الواحدة وهو محال ؛ لأن ما ليس له عظم وحجم لا يكون منقسما ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد فى بدنين ، وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف فى إبطاله ؛ فقد صح أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، ويكون فى هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ـ ذلك البدن الذى استحقه ـ نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه يخصها ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بواسطته . وأما بعد مفارقة البدن فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التى كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها . وأنها لا تموت بموت البدن ؛ لأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق : فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء فى الوجود ، وكل واحد منهما جوهر قائم بنفسه ، فلا تؤثر المكافأة فى الوجود فى فساد أحدهما بفساد الثانى ؛ لأنه أمر إضافى ، وفساد أحدهما يبطل الإضافة لا الذات . وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر فى الوجود . فالبدن علة للنفس . والعلل أربع : فلا يجوز أن يكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً إلا بقواه ، والقوى الجسمانية إما أعراض أو صور مادية ؛ فمحال أن يفيد أمر قائم بالمادة وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة .

ولا يجوز أن يكون علة قابلية ، فقد بينا أن النفس ليست منطبعة فى البدن .
ولا يجوز أن يكون علة صورية أو كمالية ، فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس :
فإذاً تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً على أنه علة ذاتية لها . نعم البدن والمزاج علة
بالعرض للنفس ، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة للنفس ومملكة لها
أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث
واحد دون واحد يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ،ولأن كل كائن بعد ما لم يكن
يستدعي أن يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه كما تبين .
ولأنه لو كان يجوز أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل
وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل فى الطبيعة ، ولكن إذا حدث التهيؤ
والاستعداد فى الآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس . وليس إذا وجب
حدوث شيء من حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه . وأما القسم الثالث
مما ذكرنا وهو أن تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم : فالمتقدم إن كان بالزمان
فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه فى الزمان ، وإن كان بالذات فليس فرض
عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، على أن فساد البدن بأمر يخصه من تغير المزاج
والتركيب وليس ذلك مما يتعلق بالنفس . فبطلان البدن لا يقتضى بطلان النفس .

ويقول : إن سبباً آخر لا يفسد النفس أيضاً . بل هى فى ذاتها لا تقبل الفساد :
لأن كل شيء من شأنه أن يفسد بأمر ما ففيه قوة أن يفسد . وقبل الفساد فيه فعل
أن يبقى ، ومحال أن يكون من جهة واحدة فى شيء واحد قوة أن يفسد وفعل
أن يبقى : فإن تهيؤه للفساد شيء وفعله للبقاء شيء آخر : فالأشياء المركبة يجوز
أن يجتمع فيها الأمران لوجهين . أما البسيطة فلا يجوز أن يجتمعا فيها .ومن الدليل
على ذلك أيضاً : أن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله قوة أن يبقى أيضاً :
لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان
هو طبيعة القوة ، فإذاً : يكون له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى : فيكون

فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذى له قوة أن يبقى ، فذلك الشيء الذى له القوة على البقاء ، وفعل البقاء أمر مشترك البقاء له كالصورة ، وقوة البقاء له كالمادة ؛ فيكون مركباً من مادة وصورة ، وقد فرضناه واحداً فرداً ؛ هذا خلف . فقد بان أن كل أمر بسيط فغير مركب فيه قوة أن يبقى وفعل أن يبقى بل ليس فيه قوة أن يعدم باعتبار ذاته ؛ والفساد لا يتطرق إلا إلى المركبات . وإذا تقرر أن البدن إذا تهيأ واستعد استحق من واهب الصور نفساً تدبره ، ولا يختص هذا ببدن دون بدن ، بل كل بدن حكمه كذلك ، فإذا استحق النفس وقارنته فى الوجود فلا يجوز أن تتعلق به نفس أخرى ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون لبدن واحد نفسان وهو محال؛ « فالتناسخ » إذاً باطل .

المقالة السادسة / فى وجه خروج العقل النظرى من القوة إلى الفعل . / وأحوال خاصة بالنفس الإنسانية من الرؤيا الصادقة والكاذبة ، وإدراكها علم الغيب ، ومشاهدتها صوراً لا وجود لها من خارج تلك الوجوه ، ومعنى النبوة والمعجزات وخصائصها التى تتميز بها عن المخاريق .

أما الأول ؛ فقد بينا أن النفس الإنسانية لها قوة هيولانية ؛ أى استعداد لقبول المعقولات بالفعل ، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرجه إلى الفعل ، وذلك السبب يجب أن يكون موجوداً بالفعل ، فإنه لو كان موجوداً بالقوة لاحتاج إلى مخرج آخر : فإما أن يتسلسل ، أو ينتهى إلى مخرج هو موجود بالفعل لا قوة فيه ؛ فلا يجوز أن يكون ذلك جسماً لأن الجسم مركب من مادة وصورة ، والمادة أمر بالقوة ، فهو إذاً جوهر مجرد عن المادة وهو العقل الفعال . وإنما سمى فعالا بإزاء كون العقول الهيولانية منفعلة . وقد سبق إثباته فى الإلهيات من وجه آخر . وليس يختص فعله بالعقول والنفوس . بل وكل صورة تحدث فى العالم فإنما هى من فيضه العام ، فيعطى كل قابل ما استعد له من الصور . واعلم أن الجسم وقوة فى جسم لا يوجد شيئاً ؛ فإن الجسم مركب من مادة وصورة

والمادة طبيعتها عدمية ؛ فلو أثر الجسم لأثر بمشاركة المادة وهى عدم ، والعدم لا يؤثر فى الوجود . فالعقل الفعال : هو المجرد عن المادة وعن كل قوة؛ فهو بالفعل من كل وجه .

وأما الثانى من الأحوال الخاصة بالنفس ؛ فالنوم ، والرؤيا . والنوم غؤور القوى الظاهرة فى أعماق البدن . وانخناس الأرواح من الظاهر إلى الباطن ، ونعنى بالأرواح هنا أجساماً لطيفة مركبة من بخار الأخلاط التى منبعها القلب ، وهى مراكب القوى النفسانية والحيوانية ؛ ولهذا إذا وقعت سدة فى مجاريها من الأعصاب المؤدية للحس بطل الحس وحصل الصرع والسكتة ، فإذا ركدت الحواس ورقدت بسبب من الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لاتزال مشغولة بالتفكر فيما تورد الحواس عليها ، فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع واستعدت للاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة العقلية التى فيها نقشت الموجودات كلها ، فانطبع فى النفس ما فى تلك الجواهر من صور الأشياء ، لا سيما ما يناسب أغراض الرائى ، ويكون انطباع تلك الصور فى النفس كانطباع صورة فى مرآة من مرآة . فإن كانت الصور جزئية ووقعت من النفس فى المصورة وحفظتها الحافظة على وجهها من غير تصرف المتخيلة صدقت الرؤيا ؛ ولا تحتاج إلى تعبير ، وإن وقعت فى المتخيلة حاكت ما يناسبها من الصور المحسوسة ؛ وهذه تحتاج إلى تعبير وتأويل ، ولما لم تكن تصرفات الخيال مضبوطة واختلفت باختلاف الأشخاص والأحوال اختلف التعبير . وإذا تحركت المتخيلة منصرفة عن عالم العقل إلى عالم الحس واختلطت تصرفاتها كانت الرؤيا أضغاث أحلام : لا تعبير لها ، وكذلك لو غلبت على المزاج إحدى الكيفيات الأربع رأى فى المنام أحوالا مختلطة .

وأما الثالث ؛ فى إدراك علم الغيب فى اليقظة . إن بعض النفوس يقوى قوة لا تشغله الحواس ولا تمنعه ، بل يتسع بقوته للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً ،

فيطلع إلى عالم الغيب فيظهر له بعض الأمور مثل البرق الخاطف ، ويبقى المتصور المدرَك فى الحافظة بعينه وكان ذلك وحياً صريحا . وإن وقع فى المخيلة ، واشتغلت بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقراً إلى التأويل .

وأما الرابع : فى مشاهدة النفس صوراً محسوسة لاوجود لها ؛ وذلك أن النفس تدرك الأمور الغائبة إدراكا قوياً ، فيبقى عين ما أدركته فى الحفظ ، وقد تقبله قبولا ضعيفاً فتستولى عليه المتخيلة وتحاكيه بصورة محسوسة واستتبعت الحس المشترك ، وانطبعت الصورة فى الحس المشترك سراية إليه من المتصورة والمتخيلة . والإبصار : هو وقوع صورة فى الحس المشترك ، فسواء وقع فيه من خارج بواسطة البصر أو وقع فيه أمر من داخل بواسطة الخيال كان ذلك محسوساً ؛ فمنه ما يكون من قوة النفس وقوة آلات الإدراك ، ومنه ما يكون من ضعف النفس والآلات .

وأما الخامس : فالمعجزات والكرامات .

قال : خصائص المعجزات والكرامات ثلاث :

خاصية : فى قوة النفس وجوهرها ليؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة وإبعاد صورة ؛ وذلك أن الهيولى منقادة لتأثير النفوس الشريفة المفارقة ، مطيعة لقواها السارية فى العالم ، وقد تبلغ نفس إنسانية فى الشرف إلى حد يناسب تلك النفوس . فتفعل فعلها ، وتقوى على ما قويت هى ؛ فتزيل جبلا عن مكانه وتذيب جوهراً فيستحيل ماء ، وتجمد جسما سائلا فيستحيل حجراً . ونسبة هذه النفس إلى تلك النفوس كنسبة السراج إلى الشمس ؛ فكما أن الشمس تؤثر فى الأشياء تسخيناً بالإضاءة ، كذلك السراج يؤثر بقدره . وأنت تعلم أن للنفس تأثيرات جزئية فى البدن ؛ فإنه إذا حدث فى النفس صورة الغلبة والغضب حمى المزاج واحمر الوجه ، وإذا حدثت صورة مشتهاة فيها : حدثت فى أوعية « المنىّ » حرارة مبخرة

مهيجة للريح ؛ حتى تمتلىء به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له . . . والمؤثر هنا مجرد التصور لا غير .

والخاصية الثانية : أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ؛ فإنا قد ذكرنا حال القوة القدسية التى تحصل لبعض النفوس حتى تستغنى فى أكثر أحوالها عن التفكر والتعلم ، فالشريف البالغ منها : « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

والخاصية الثالثة للقوة المتخيلة ؛ بأن تقوى النفس ، وتتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكى المتخيلة ما أدركته النفس بصورة جميلة وأصوات منظومة فترى فى اليقظة وتسمع ، فتكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف صورة عجيبة فى غاية الحسن وهو الملك الذى يراه النبى ، وتكون المعارف التى تتصل بالنفس من اتصالها بالجواهر الشريفة تتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى الحس المشترك ؛ فيكون مسموعا .

قال : والنفوس وإن اتفقت فى النوع إلا أنها تمايز بخواص . وتختلف أفاعيلها اختلافات عجيبة .

* * *

وفى الطبيعة أسرار ، ولاتصالات العلويات بالسفليات عجائب .

وجل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، وأن يرد عليه إلا واحد بعد واحد .

وبعد ؛ فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه ؛ فإنها لا تناسبه . وكل ميسر لما خلق له .

تمت الطبيعيات بحمد الله

الجزء الثالث : آراء العرب فى الجاهلية

ا — [بين العرب وغيرهم] : قد ذكرنا فى صدر هذا الكتاب : أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأجملنا القول فيه ؛ حيث كانت المقارنة بين الفريقين والمقاربة بين الأمتين مقصورة على اعتبار خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات ، والغالب عليهم الفطرة والطبع . وأن الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ؛ حيث كانت المقاربة مقصورة على اعتبار كيفيات الأشياء والحكم بأحكام الطبائع ، والغالب عليهم الاكتساب والجهد .

والآن نذكر أقاويل العرب فى الجاهلية ، ونعقبها بذكر أقاويل الهند وبها نختم الكتاب .

ب — [حكم البيت العتيق] : وقبل أن نشرع فى ذكر مذاهبهم نريد أن نذكر حكم البيت العتيق ، حرسه الله تعالى ، ونصل بذلك حكم البيوت المبنية فى العالم ؛ فإن منها ما بنى على الدين الحق قبلة للناس ، ومنها ما بنى على الرأى الباطل فتنة للناس . وقد ورد فى التنزيل : « إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين » .

وقد اختلفت الروايات فى أول من بناه .

قيل : إن آدم عليه السلام لما أهبط إلى الأرض وقع إلى « سرنديب » من أرض الهند ، وكان يتردد فى الأرض متحيرا بين فقدان زوجته ووجدان توبته ؛ حتى وافى حواء بجبل الرحمة من عرفات وعرفها ، وصار إلى أرض مكة ، ودعا وتضرع إلى الله تعالى حتى يأذن له فى بناء بيت يكون قبلة لصلاته ومطافاً لعبادته ، كما كان قد عهد فى السماء من « البيت المعمور » الذى هو مطاف الملائكة ومزار الروحانيين ؛ فأنزل الله تعالى عليه مثال ذلك البيت على شكل سرادق من نور ، فوضعه مكان البيت ، فكان يتوجه إليه ويطوف به .

ثم لما توفى : تولى وصيه « شيث » عليه السلام بناء البيت من الحجر والطين على الشكل المذكور حذو القذة بالقذة . ثم لما خرب ذلك بطوفان نوح عليه السلام، وامتد الزمان حتى غيض الماء وقضى الأمر ، وانتهت النبوة إلى إبراهيم الخليل عليه السلام وحمله هاجر أم إسماعيل ابنه إلى الموضع المبارك ، وولادة إسماعيل عليه السلام هناك ونشوئه وتربيته ثمة، وعود إبراهيم إليه واجتماعه به فى بناء البيت؛ وذلك قوله تعالى: « وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل » فرفعا قواعد البيت على مقتضى إشارة الوحى مرعياً فيها جميع المناسبات التى بينها وبين البيت المعمور، وشرعا المناسك والمشاعر محفوظاً فيها جميع المناسبات التى بينها وبين الشرع الأخير، وتقبل الله تعالى ذلك منهما ، وبقى الشرف والتعظيم إلى زماننا وإلى يوم القيامة : دلالة على حسن القبول . فاختلفت آراء « العرب » فى ذلك .

وأول من وضع فيه الأصنام «عمرو بن لحى» بن قالوثة بن عمرو بن عامر، لما سار قومه إلى مكة ، واستولى على أمر البيت . ثم صار إلى مدينة «البلقاء» بالشام فرأى هناك قوماً يعبدون الأصنام فسألهم عنها ، فقالوا : هذه أرباب اتخذناها على شكل الهياكل العلوية والأشخاص البشرية: نستنصر بها فننصر، ونستسقى بها فنسقى ، ونستشفى بها فنشفى ... فأعجبه ذلك ، وطلب منهم صنما من أصنامهم ، فدفعوا إليه «هبل» فسار به إلى مكة ووضعه فى الكعبة ، وكان معه « أساف » و « نائلة » على شكل زوجين. فدعا الناس إلى تعظيمها ، والتقرب إليها ، والتوسل بها إلى الله تعالى ، وكان ذلك فى أول ملك « شابور » ذى الأكتاف ، إلى أن أظهر الله تعالى الإسلام ، فأخرجت وأبطلت ؛ وبهذا يعرف كذب من قال : إن بيت الله الحرام إنما هو «بيت زحل» بناه البانى الأول على طوالع معلومة واتصالات مقبولة ، وسماه بيت زحل ؛ ولهذا المعنى اقترن الدوام به بقاء والتعظيم له لقاء ، لأن زحل يدل على البقاء وطول العمر أكثر مما يدل عليه سائر الكواكب ، وهذا خطأ ، لأن البانى الأول كان مستنداً إلى الوحى على يدى أصحاب الوحى .

ح — [البيوت المتخذة للعبادة] : ثم اعلم أن « البيوت » تنقسم إلى بيوت الأصنام ، وإلى بيوت النيران . وقد ذكرنا المواضع التي كانت بيوت النيران ثم في مقالات المجوس ، فأما بيوت الأصنام التي كانت للعرب والهند فهى البيوت السبعة المعروفة المشهورة ، المبنية على السبع الكواكب . فمنها ما كانت فيه أصنام فحولت إلى النيران ، ومنها ما لم تحول . ولقد كان بين أصحاب الأصنام وبين أصحاب النيران مخالفات كثيرة ، والأمر دول فيما بينهم ، وكان كل من استولى وقهر غير البيت إلى مشاعر مذهبه ودينه . فمنها « بيت فارس » على رأس جبل بأصفهان على ثلاثة فراسخ كانت فيه أصنام إلى أن أخرجها « كشتاسب » الملك لما تمجس وجعله بيت نار . ومنها البيت الذى « بمولتان » من أرض الهند ؛ فيه أصنام لم تغير ولم تبدل . ومنها بيت « سدوسان » من أرض الهند أيضاً ، وفيه أصنام كبيرة كثيرة العجب . والهند يأتون البيتين فى أوقات من السنة حجاً وقصداً إليهما . ومنها « النوبهار » الذى بناه « منوجهر » بمدينة « بلخ » على اسم القمر ؛ فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ . ومنها بيت « غمدان » الذى بمدينة « صنعاء اليمن » بناه « الضحاك » على اسم « الزهرة » وخربه عثمان بن عفان رضى الله عنه . ومنها بيت « كاوسان » بناه « كاووس » الملك بناء عجيباً على اسم الشمس بمدينة « فرغانة » ، وخربه « المعتصم » .

و — [أصناف العرب فى الجاهلية] : واعلم أن العرب أصناف شتى : فمنهم معطلة ، ومنهم محصلة نوع تحصيل .

الباب الأول : معطلة العرب

ا — وهم أصناف :

١ — مُنكِرُو : الخالق ، والبَعْث ، والإعادَة

فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحيى ، والدهر المفنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد : « وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا : نموت ،

ونحيا » ، إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصراً للحياة والموت على تركبها وتحللها ؛ فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر : « وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إنهم إلا يظنون » . فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية فى كم آية وكم سورة ؛ فقال تعالى : « أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ؛ إن هو إلا نذير مبين » ؟ « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض » ؟ وقال : « أو لم ينظروا إلى ما خلق الله » ؟ وقال : « قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين ؟ » وقال : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم » ؛ فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة .

٢ — مُنْكِرُو : البَعْث ، والإعَادَة

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع ، وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ؛ قال : من يحى العظام وهى رميم ؟ » ؛ فاستدل عليهم بالنشأة الأولى ؛ إذ اعترفوا بالخلق الأول . فقال عز وجل : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » ، وقال : « أفعيينا بالخلق الأول ؟ بل هم فى لبس من خلق جديد » !.

٣ — مُنْكِرُو الرُّسُل : عُبَّادُ الأَصْنام

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام ؛ وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله فى الدار الآخرة ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، وقربوا القرابين ، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر . . . وأحلوا ، وحرموا ، وهم الدهماء من العرب ، إلا شرذمة منهم نذكرهم ؛ وهم الذين أخبر عنهم التنزيل : « وقالوا : مالهذا الرسول يأكل الطعام ، ويمشى فى الأسواق » ؟ . . إلى قوله : « إن تتبعون إلا رجلا مسحوراً » ! .

فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك ؛ قال الله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا إنهم ليأكلون الطعام ، ويمشون فى الأسواق » .

٤ — شُبُهاتُ العَرَب

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين :

إحداهما إنكار البعث : بعث الأجسام ، والثانية جحد البعث : بعث الرسل .

فعلى الأولى قالوا : « أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون ، أو آباؤنا الأولون ؟ » إلى أمثالها من الآيات ، وعبروا عن ذلك فى أشعارهم ؛ فقال بعضهم :

حياة ثم موت ثم نشر ؟ حديث خرافة يا أم عمرو

ولبعضهم فى مرثية « أهل بدر » من المشركين :

فماذا بالقليب ـ قليب بدر ـ من « الشيزى » تكلل بالسنام

يخبرنا الرسول : بأن سنحيا وكيف حياة أصداء ، وهام!

ومن العرب من يعتقد التناسخ ؛ فيقول : إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته ، فانتصب طيراً « هامة » ، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة . وعن هذا : أنكر عليهم الرسول عليه السلام فقال : « لاهامة ، ولا عدوى ، ولا صفر » .

وأما على الشبهة الثانية ؛ فكان إنكارهم لبعث الرسول صلى الله عليه وسلم فى الصورة البشرية أشد ، وإصرارهم على ذلك أبلغ . وأخبر التنزيل عنهم بقوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا : أبعث الله بشراً رسولا ؟ » « أبشر يهدوننا ؟ » ... فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد أن يأتى ملك من السماء ؛ « وقالوا : لولا أنزل عليه ملك » ، ومن كان لايعترف بهم كان يقول : الشفيع والوسيلة لنا إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة ؛ أما الأمر والشريعة من الله تعالى ـ إلينا ـ فهو المنكر .

خ — [أصنام العرب وميولهم] : فيبعدون الأصنام التي هي الوسائل « وداً » و « سواعا » و « يغوث » و « يعوق » و « نسراً » . وكان « ود » « لكلب » وهو « بدومة الجندل » ، و « سواع » « لهذيل » وكانوا يحجون إليه وينحرون له ، و « يغوث » « لمذحج » ولقبائل من اليمن ، و « يعوق » « لهمدان » ، و « نسر » « لذى الكلاع » بأرض حمير . وكانت « اللات » « لثقيف » بالطائف ، و « العزى » « لقريش » وجميع « بنى كنانة » وقوم من « بنى سليم » ، و « مناة » « للأوس » والخزرج وغسان . و « هبل » أعظم الأصنام عندهم ؛ وكان على ظهر الكعبة . و « أساف » و « نائلة » على « الصفا » و « المروة » وضعهما « عمرو بن لحى » وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة ، وزعموا : أنهما كانا من « جرهم » : أساف بن عمرو ، ونائلة بنت سهل تعاشقا ففجرا فى الكعبة ، فمسخا حجرين . وقيل : لا ، بل كانا صنمين جاء بهما « عمرو بن لحى » فوضعهما على الصفا .

وكان « لبنى ملكان » من « كنانة » صنم يقال له « سعد » وهو الذى يقول فيه قائلهم :

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا ... فشتتنا سعد ، فلا نحن من سعد
وهل سعد إلا صخرة بتنوفة ... من الأرض لا يدعو لغى ولا رشد

وكانت العرب إذا لبت ، وهللت : قالت :

لبيك اللهم لبيك ... لبيك لا شريك لك
إلا شريك هو لك ... تملكه وما ملك

ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية ، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية ومنهم من كان يصبو إلى الصابئة ، ويعتقد فى الأنواء اعتقاد المنجمين فى السيارات حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء ، ويقول : « مطرنا بنوء كذا » ، ومنهم من كان يصبوا إلى الملائكة فيعبدهم ، بل كانوا يعبدون « الجن » ، ويعتقدون فيهم أنهم بنات الله . . . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

الباب الثانى : المحصلة من العرب

١ — عُـــلومُهم

اعلم أن العرب فى الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم: أحدها علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه نوعا شريفاً ، خصوصاً معرفة أنساب أجداد النبى عليه الصلاة والسلام ، والاطلاع على ذلك « النور » الوارد من صلب « إبراهيم » إلى « إسماعيل » عليهما السلام، وتواصله فى ذريته إلى أن ظهر بعض الظهور فى أسارير « عبد المطلب » : سيد الوادى : شيبة الحمد ؛ وسجد له الفيل الأعظم ؛ وعليه قصة أصحاب الفيل .

وببركة ذلك النور : دفع الله تعالى شر « أبرهة » ، « وأرسل عليهم طيراً أبابيل » .

وببركة ذلك النور : رأى تلك الرؤيا فى تعريف موضع « زمزم » ووجدان الغزالة والسيوف التى دفنتها « جرهم » .

وببركة ذلك النور : ألهم « عبد المطلب » النذر الذى نذر فى ذبح العاشر من أولاده ؛ وبه افتخر النبى عليه الصلاة والسلام حين قال : « أنا ابن الذبيحين » : أراد بالذبيح الأول « إسماعيل » عليه السلام ؛ وهو أول من انحدر إليه « النور » فاختفى، وبالذبيح الثانى « عبد الله بن عبد المطلب » ؛ وهو آخر من انحدر إليه « النور » فظهر كل الظهور .

وببركة ذلك النور : كان « عبد المطلب » يأمر أولاده بترك الظلم والبغى . ويحثهم على مكارم الأخلاق ، وينهاهم عن دنيات الأمور .

وببركة ذلك « النور » : كان قد سلم إليه النظر فى حكومات العرب والحكم بين المتخاصمين ، فكان يوضع له وسادة عند « الملتزم » فيستند إلى « الكعبة » وينظر فى حكومات القوم .

وببركة ذلك النور : قال « لأبرهة » : « إن لهذا البيت رباً يحفظه ويذب عنه » وفيه قال وقد صعد إلى جبل « أبى قبيس » :

لا هم إن المرء يمنع حله فامنع حلالك
لا يغلبن صليبهم ومحالهم عدوا محالك
إن كنت تاركهم وكعبتنا فأمر ما بدا لك

وببركة ذلك النور : كان يقول فى وصاياه : « إنه لن يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه وتصيبه عقوبة » ، إلى أن هلك رجل ظلوم حتف أنفه لم تصبه عقوبة ، فقيل « لعبد المطلب » فى ذلك ، ففكر ، وقال : « والله إن وراء هذه الدار دار يجزى فيها المحسن بإحسانه ، ويعاقب فيها المسىء بإساءته » .

ومما يدل على إثباته المبدأ والمعاد : أنه كان يضرب « بالقداح » على ابنه « عبد الله » ويقول :

يارب أنت الملك المحمود وأنت ربى المبدىء والمعيد
من عندك الطارف والتليد

ومما يدل على معرفته بحال الرسالة وشرف النبوة : أن أهل مكة لما أصابهم ذلك الجدب العظيم وأمسك السحاب عنهم سنتين أمر « أبا طالب » ـ ابنه ـ أن يحضر المصطفى « محمداً » صلى الله عليه وسلم ، فأحضره وهو رضيع فى قماط فوضعه على يديه ، واستقبل الكعبة ورماه إلى السماء ، وقال : « يارب ! بحق هذا الغلام » ورماه ثانياً ، وثالثاً ... وكان يقول : بحق هذا الغلام اسقنا غيثاً مغيثاً دائماً هطلا . فلم يلبث ساعة أن طبق السحاب وجه السماء وأمطر ؛ حتى خافوا على المسجد . وأنشد « أبو طالب » ذلك الشعر اللامى الذى منه :

وأبيض يستسق الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل
يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة وفواضل
كذبتم ورب البيت نبزى محمداً ولما نطاعن دونه ونناضل
ولا نسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن أبنائنا والحلائل

وقال « العباس بن عبد المطلب » فى النبى عليه الصلاة والسلام : قصيدة منها :

من قبلها طبت فى الظلال وفى ... مستودع حين يخصف الورق
ثم هبطت البلاد : لابشر ... أنت ولا مضغة ولا علق
بل نطفة تركب السفين وقد ... ألجم نسراً وأهله الغرق
تنقل من صلب إلى رحم ... إذا مضى عالم بدا طبق
حتى احتوى بيتك المهيمن فى ... خندف علياء تحتها النطق
وأنت لما ظهرت أشرقت الأ ... رض وضاءت بنورك الأفق
فنحن فى ذلك الضياء وفى ... النور وسبل الرشاد : نخترق

وأما النوع الثانى من العلوم ؛ فهو علم الرؤيا ، وكان « أبو بكر » رضى الله عنه ممن يعبر الرؤيا فى الجاهلية ويصيب ، فيرجعون إليه ، ويستخبرون عنه .

وأما النوع الثالث ؛ فهو « علم الأنواء » ، وذلك مما يتولاه « الكهنة » و « القافة » منهم ؛ وعن هذا قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من قال : مطرنا بنوء كذا ؛ فقد كفر بما أنزل على محمد » .

٢ — مُعْتَقَدَاتُهُمْ

ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، وينتظر النبوة . وكانت لهم سنن وشرائع قد ذكرناها ؛ لأنها نوع تحصيل .

فمن كان يعرف النور الظاهر ، والنسب الطاهر ، ويعتقد الدين الحنيفى ، وينتظر المقدم النبوى ... « زيد بن عمرو بن نفيل » ؛ كان يسند ظهره إلى الكعبة ، ويقول : « أيها الناس هلموا إلى ؛ فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى » . وسمع « أمية بن أبى الصلت » يوماً ينشد :

كل دين يوم القيامة عند الله ... إلا « دين الحنيفة » : زور

فقال له : صدقت . وقال « زيد » أيضاً :

فلن تكون لنفس منك واقية ... يوم الحساب إذا مايجمع البشر

ومن كان يعتقد «التوحيد» ، ويؤمن بيوم الحساب: «قس بن ساعدة الإيادي» ، قال فى مواعظه : «كلا ورب الكعبة ! ليعودن ما باد ، ولئن ذهب ليعودن يوما» . وقال أيضاً :

كلا بل هو الله إله واحد ليس بمولود ولا والد
أعاد وأبدى وإليه المآب غداً

وأنشد فى معنى الإعادة :

يا باكى الموت والأموات فى جدث عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم ؛ فإن لهم يوما يصاح بهم كما ينبه من نوماته الصعق
حتى يجيئوا بحال غير حالهم خلق مضى ثم هذا بعد ذا خلقوا
منهم عراة ومنهم فى ثيابهم منها الجديد ومنها الأزرق الخلق

ومنهم : «عامر بن الظرب العدوانى» وكان من شعراء العرب وخطبائهم ، وله وصية طويلة يقول فى آخرها : «إنى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعاً إلا مصنوعاً . ولا جائياً إلا ذاهباً . ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء» . ثم قال : «إنى أرى أموراً شتى ، وحتى ؛ قيل له : وما حتى ؟ قال : حتى يرجع الميت حيا ، ويعود لاشىء شيئا ؛ ولذلك خلقت السموات والأرض» ؛ فتولوا عنه ذاهبين ، وقال : ويل ؛ إنها نصيحة . لو كان من يقبلها ؟ !.

وكان «عامر» قد حرم الخمر على نفسه فيمن حرمها ؛ وقال فيها :

إن أشرب الخمر أشربها للذتها وإن أدعها فإنى ماقت قال
لولا اللذاذة والقينات لم أرها ولا رأتنى إلا من مدى عالى
سآلة للفتى ما ليس فى يده ذهابة بعقول القوم والمال
تورث القوم أضغاناً بلا إحن مزرية بالفتى ذى النجدة الحالى
أقسمت بالله : أسقيها وأشربها حتى يفرق ترب الأرض أوصالى

ومن كان قد حرم الخمر فى الجاهلية : «قيس بن عاصم التميمى» ، و «صفوان

ابن أمية بن محرث الكنانى ، و « عفيف بن معدى كرب الكندى وقالوا فيها أشعاراً . وقال « الأسلوم اليالى » وقد حرم الخمر والزنا على نفسه :

سالمت قومى بعد طول مضاضة ... والسلم أبقى فى الأمور وأعرف

وتركت شرب الراح وهى أثيرة ... والمومسات ، وترك ذلك أشرف

وعففت عنه يا أميم تكرما ... وكذاك يفعل ذو الحجى المتعفف

وممن كان يؤمن بالخالق تعالى ، وبخلق آدم عليه السلام: عبد « لطابخة بن ثعلب ابن وبرة » من « قضاعة » ، وقال فيه :

وأدعوك يا ربى بما أنت أهله ... دعاء غريق قد تشبث بالعصم

لأنك أهل الحمد والخير كله ... وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم

وأنت الذى لم يحيه الدهر ثانياً ... ولم ير عبد منك فى صالح وجم

وأنت القديم الأول الماجد الذى ... تبدأت خلق الناس فى أكتم العدم

وأنت الذى أحللتنى غيب ظلمة ... إلى ظلمة من صلب آدم فى ظلم

ومن هؤلاء : « النابغة الذبيانى » ، آمن بيوم الحساب ، فقال :

فعلتهم : ذات الإله ، ودينهم ... قويم ، فما يرجون غير العواقب

وأراد بذلك : الجزاء بالأعمال .

ومن هؤلاء : « زهير بن أبى سلمى المزنى » وكان يمر « بالعضاه »[1] وقد أورقت بعد يبس فيقول : « لولا أن تسبنى العرب لآمنت أن الذى أحياك بعد يبس سيحيى العظام وهى رميم » ثم آمن بعد ذلك ، وقال فى قصيدته التى أولها :

أمن أم أوفى دمنة لم تكلم ... وهى من « السبعيات » :

يؤخر ، فيوضع فى كتاب فيدخر ... ليوم حساب ، أو يعجل فينقم

ومنهم « علاف بن شهاب التيمى » كان يؤمن بالله تعالى وبيوم الحساب ، وفيه قال :

ولقد شهدت الخصم يوم رفاعة ... فأخذت منه خطة المقتال

وعلمت أن الله جاز عبده ... يوم الحساب بأحسن الأعمال

---

(١) العضاهة بالكسر : أعظم الشجر ، أو ذات الشوك . جمعه : عضاه ، بالكسر .

وكان بعض العرب إذا حضره الموت يقول لولده : « ادفنوا معى راحلتى حتى أحشر عليها ، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلى » ... قال « جريبة بن الأشيم الأسدى » فى الجاهلية وقد حضره الموت ؛ يوصى ابنه « سعداً » :

يا سعد إما أهلكن فإننى أوصيك إن أخا الوصاة الأقرب

لاتتركن أباك يعثر راجلا فى الحشر يصرع لليدين وينكب

واحمل أباك على بعير صالح وابغ المطية ؛ إنه هو أصوب

ولعل لى مما تركت مطية فى الحشر أركبها إذا قيل اركبوا

وقال « عمرو بن زيد بن المتمنى » يوصى ابنه عند موته :

أبنى ! زودنى إذا فارقتنى فى القبر راحلة برحل قاتر[1]

للبعث أركبها إذا قيل اظعنوا متساوقين معاً لحشر الحاشر

من لا يوافيه على عثراته فالخلق بين مدفع أو عاثر

وكانوا يربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها مما يلى ظهرها أو مما يلى كلكلها وبطنها ، ويأخذون « ولية » فيشدونها وسطها ، ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها حتى تموت عند القبر . ويسمون الناقة : « بلية » ، والخيط الذى تشد به : « ولية » . وقال بعضهم يشبه رجالا فى « بلية » : « كالبلايا فى أعناقها الولايا » .

٣ — سُنَنُهُمْ الَّتِي وَافَقَهُمْ القُرْآنُ عَلَيْهَا وَبَعْضُ عَادَاتِهِمْ

قال « محمد بن السائب الكلبى » : كانت العرب فى جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها . كانوا لا ينكحون الأمهات ، ولا البنات ، ولا الخالات ، ولا العمات .

وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين ، أو يختلف على امرأة أبيه . وكانوا يسمون من فعل ذلك « الضيزن » . قال « أوس بن حجر التميمى » يعير قوماً من « بنى قيس بن ثعلبة » تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة ، واحداً بعد آخر :

والفارسية فيكم غير منكرة وكلكم لأبيه ضيزن سلف

(١) القاتر من الرحال والسروج : الجيد الوقوع على الظهر ، أو الأصغر منها .

نيكوا فكيهة وامشوا حول قبتها   مشى الزرافة فى آباطها الحجف

وكان أول من جمع بين الأختين من قريش « أبو أحيحة سعيد بن العاص » جمع بين «هند» و «صفية» ابنتى « المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم » .

قال : وكان الرجل من العرب إذا مات عن المرأة أو طلقها، قام أكبر بنيه، فإن كان له فيها حاجة طرح ثوبه عليها، وإن لم يكن له فيها حاجة تزوجها بعض أخوته بمهر جديد

قال : وكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بنى عمها . وكان يخطب الكفء إلى الكفء ، فإن كان أحدهما أشرف من الآخر فى النسب رغب له فى المال ، وإن كان هجيناً خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله ، ويقول الخاطب إذا أتاهم : أنعموا صباحاً ، ثم يقول نحن أكفاؤكم ونظراؤكم ؛ فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين ، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين ؛ فإن كان قريب القرابة من قومه قال لها أبوها أو أخوها : إذا حملت إليه أيسرت ، وأذكرت ، ولا أنثت ؛ جعل الله منك عدداً ، وعزا ، وخلدا ... أحسنى خلقك ، وأكرمى زوجك ، وليكن طيبك الماء .

وإذا زوجت فى غربة قال لها : لا أيسرت ولا أذكرت ، فإنك تدنين البعداء ، وتلدين الأعداء ... أحسنى خلقك ، وتحببى إلى أحمائك ؛ فإن لهم عينا ناظرة إليك وأذناً سامعة ... وليكن طيبك الماء .

وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفرقة ؛ قال « عبد الله بن عباس » رضى الله عنهما : أول من طلق ثلاثاً على التفرقة «إسماعيل بن إبراهيم» عليهما السلام . وكان العرب يفعلون ذلك ، فيطلقها واحدة وهو أحق الناس بها ، حتى إذا استوفى الثلاث : انقطع السبيل عنها ، ومنه قول « الأعشى : ميمون بن قيس » حين تزوج امرأة فرغب قومها عنه ، فأتاه قومها ، فهددوه بالضرب أو يطلقها :

أيا جارتى بينى فإنك طالقة   كذاك أمور الناس غاد وطارقة

قالوا : ثنه ؛ فقال :

وبينى ؛ فإن البين خير من العصا   وأن لا ترى لى فوق رأسك بارقة

قالوا : ثلث ؛ فقال :

ويبنى حصان الفرج غير ذميمة ... وموموقة قد كنت فينا ، ووامقة

قال وكان أمر الجاهلية فى نكاح النساء على أربع : رجل يخطب فيتزوج، وامرأة يكون لها « خليل » يختلف إليها ؛ فإن ولدت قالت : هو « لفلان » ؛ فيتزوجها بعد هذا ، وامرأة يختلف إليها « النفر » وكلهم يواقعها فى طهر واحد ؛ فإذا ولدت ألزمت الولد أحدهم ؛ وهذه تدعى « المقسمة » ، وامرأة ذات راية : يختلف إليها الكثير وكلهم يواقعها ؛ فإذا ولدت جمعوا لها « القافة » فيلحقون « الولد » بشبيهه.

قال : وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ، ويحرمون ؛ قال « زهير » :

وكم بالقيان من محل ومحرم . . . ويطوفون بالبيت سبعاً ، ويمسحون بالحجر ، ويسعون بين الصفا والمروة ؛ قال أبو طالب :

وأشواط بين المروتين إلى الصفا ... وما فيهما من صورة وتخايل

وكانوا يلبون ، إلا أن بعضهم كان يشرك فى تلبيته ؛ فى قوله : « إلا شريك هو لك ، تملكه وما ملك » ، ويقفون المواقف كلها ؛ قال « العدوى » :

فأقسم بالذى حجت قريش ... وموقف ذى الحجيج على اللآلى

وكانوا يهدون الهدايا ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الأشهر الحرم ؛ فلا يغزون ولا يقاتلون فيها ... إلا « طى » و « خثعم » وبعض « بنى الحارث بن كعب » : فإنهم كانوا لا يحجون ، ولا يعتمرون ، ولا يحرمون الأشهر الحرم ولا البلد الحرام.

وإنما سمت « قريش » الحرب التى كانت بينها وبين غيرها : « عام الفجار » لأنها كانت فى الأشهر الحرم حيث لا تقاتل ؛ فلما قاتلوا فيها قالوا : قد فجرنا ؛ فلذلك سموها : « حرب الفجار » .

وكانوا يكرهون الظلم فى « الحرم » ؛ وقالت امرأة منهم تنهى ابنها عن الظلم :

أبنى ! لا تظلم بمكة ... لا الصغير ولا الكبير

أبنى ! من يظلم بمكة ... يلق أطراف الشرور

أبنى ! قد جربتها ... فوجدت ظالمها يبور

أبنى ! أمن طيرهـــا والوحش تأمن فى ثبير

ومنهم من كان ينسىء الشهور ، وكانوا يكبسون فى كل عامين شهراً ، وفى كل ثلاثة أعوام شهراً ؛ وكانوا إذا حجوا فى شهر من السنة لم يخطئوا أن يجعلوا يوم التروية ، ويوم عرفة ، ويوم النحر ، كهيئة ذلك فى شهر ذى الحجة ؛ حتى يكون يوم النحر اليوم العاشر من ذلك الشهر ، ويقيمون « بمنى » ؛ فلا يبيعون فى يوم عرفة ، ولا فى أيام منى ، وفيهم أنزلت : « إنما النسىء زيادة فى الكفر » .

وكانوا إذا ذبحوا للأصنام لطخوها بدماء الهدايا ؛ يلتمسون بذلك الزيادة فى أموالهم .

وكان « قصى بن كلاب » ينهى عن عبادة غير الله من الأصنام ؛ وهو القائل :

أربا واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور

تركت اللات والعزى جميعـاً كذلك يفعل الرجل البصير

فلا العزى أدين ولا أبنتيها ولا صنمى بنى غنم أزور

وقيل هى « لزيد بن عمرو بن نفيل » ؛ فلقى فى ذلك من قريش شراً ، حتى أخرجوه عن الحرم ؛ فكان لايدخله إلا ليلا .

وقال « القلمس بن أمية الكنانى » يخطب للعرب بفنـاء مكة : « أطيعونى ترشدوا » ، قالوا : « وما ذاك » ؟ قال : « إنكم قد تفرقتم بآلهة شتى ، وإنى لأعلم ما الله راض به ، وإن الله رب هذه الآلهة ، وإنه ليجب أن يعبد وحده . . . »

قال : فتفرقت عنه العرب حين قال ذلك ، وتجنبت عنه طائفة ، وزعمت أنه على دين « بنى تميم » .

قال: وكانوا يغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم ؛ قال «الأفوه الأودى»

ألا عللانى واعلمـا أننى غـرر فما قلت ينجينى الشقاق ولا الحذر

وما قلت يجدينى ثيابى إذا بدت مفاصل أوصالى وقد شخص البصر

وجاءوا بمـاء بارد يغسلوننى فيـالك من غسل سيتبعه غبر

قال : وكانوا يكفنون موتاهم ، ويصلون عليهم ؛ وكانت صلاتهم : إذا مات الرجل حمل على سريره ، ثم يقوم « وليه » فيذكر محاسنه كلها ، ويثنى عليه ، ثم يدفن ، ثم يقول : عليك رحمة الله وبركاته .

وقال رجل من « كلب » فى الجاهلية لابن ابن له :

أعمرو إن هلكتَ وكنت حيا ... فإنى مكثر لك فى صلاتى

وأجعل نصف مالى لابن سام ... حياتى إن حييت وفى مماتى

قال : وكانوا يداومون على طهارات الفطرة التى ابتلى بها « إبراهيم » عليه السلام ، وهى « الكلمات العشر » ؛ فإنهن : خمس فى الرأس ، وخمس فى الجسد . فأما اللواتى فى الرأس : فالمضمضة ، والاستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك . وأما اللواتى فى الجسد : فالاستنجاء ، وتقليم الأظفار ، ونتف الإبط ، وحلق العانة ، والختان . فلما جاء الإسلام قررها « سنة » من السنن .

وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق .

وكانت « ملوك اليمن » و « ملوك الحيرة » يصلبون الرجل إذا قطع الطريق . وكانوا يوفون بالعهود ، ويكرمون الجار ، ويكرمون الضيف . . . قال « حاتم الطائى » :

إلههم ربى ، وربى إلههم ... فأقسمت لا أرسو ولا أتعذر

وقال أيضاً :

لقد كان فى البرايا الناس أسوة ... كأن لم يسق جحش «بعير» ولا حمر[1]

وكانوا أناساً موقنين بربهم ... بكل مكان فيهم : عابد بكر

---

(١) العير ـ بفتح فسكون ـ : جبل بمكة ، والحمر ـ بضم فسكون ـ من النعم أو الأنعام : كرائمها ؛ وهو مثل فى كل نفيس . راجع طبعتنا الأولى صفحة ١٢٦٤ .

الجزء الرابع : آراء الهند

١ — [ميول الهند وفرقهم] : قد ذكرنا أن الهند أمة كبيرة ، وملة عظيمة ، وآراؤهم مختلفة . فمنهم « البراهمة » ، وهم المنكرون للنبوات أصلا ، ومنهم من يميل إلى « الدهر » ، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية ، ويقول بملة « إبراهيم » عليه السلام . وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها : فمن قائل بالروحانيات ؛ ومن قائل بالهياكل ؛ ومن قائل بالأصنام ؛ إلا أنهم مختلفون فى شكل الهياكل التى ابتدعوها ، وكيفية أشكال وضعوها ، ومنهم « حكماء » على طريق اليونانيين : علما ، وعملا .

فمن كانت طريقته على منهاج الدهرية والثنوية والصابئة فقد أغنانا حكاية مذاهبهم قبل عن حكاية مذهبه ، ومن انفرد عنهم بمقالة ورأى فهم خمس فرق : البراهمة ، وأصحاب الروحانيات ، وأصحاب الهياكل ، وعبدة الأصنام ، والحكماء . ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما قد وجدنا فى كتبهم المشهورة .

الباب الأول : البراهمة

١ — [انتساب البراهمة ، وما يجمعهم] : من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى « إبراهيم » عليه السلام وذلك خطأ ؛ فإن هؤلاء القوم هم المخصوصون بنفى النبوات أصلا ورأسا فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام ؟ والقوم الذين اعتقدوا نبوة « إبراهيم » عليه السلام من « أهل الهند » فهم « الثنوية » منهم القائلون بالنور والظلمة على رأى « أصحاب الاثنين » ، وقد ذكرنا مذاهبهم . وهؤلاء « البراهمة » إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له « براهم » ، وقد مهد لهم نفى « النبوات » أصلا وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه . منها أن قال : إن الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولا وإما أن لا يكون معقولا ، فإن كان

معقولا فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأى حاجة لنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولا فلا يكون مقبولا ؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ، ودخول فى حريم البهيمية . ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم ، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالما قادرا حكيما ؛ وأنه أنعم على عباده نعما توجب الشكر ، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا ... وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا أنكرناه وكفرنا بهاستوجبنا عقابه، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا ، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلا ظاهراً على كذبه . ومنها أن قال : قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيما ؛ والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل : من التوجه إلى بيت مخصوص فى العبادة والطواف حوله، والسعى ورمى الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم ، وكذلك ذبح الحيوان ، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان ، وتحليل ما ينقص من بنيته ... وغير ذلك ، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول. ومنها أنه قال : إن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة ، والنفس . والعقل ، يأكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب ؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً ، أو كحيوان يصرفك أماما وخلفا ، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً ؛ فأى تميز له عليك؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول ،وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام مالا يحصى كثرة ، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره ؛ « قالت لهم رسلهم : إن نحن إلا بشر مثلكم ، ولكن الله يمن على من يشاء من عباده » فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً وخالقاً ، وحكيما ؛ فاعترفوا بأنه آمر ، وناه : حاكم على خلقه ، وله فى جميع ما نأتى

ونذر ، وفعمل ونفكر ... حكم ، وأمر . وليس كل عقل إنسانى على استعداد ما يعقل عنه أمره ، ولا كل نفس بشرى بمثابة من يقبل عنه حكمه ؛ بل أوجبت منه ترتيباً فى العقول والنفوس ، واقتضت قسمته أن يرفع « بعضهم فوق بعض درجات ؛ ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ، ورحمة ربك خير مما يجمعون » ؛ فرحمة الله الكبرى هى « النبوة » و « الرسالة » ، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة .

ثم إن « البراهمة » تفرقوا أصنافا : فمنهم أصحاب البددة ، ومنهم أصحاب الفكرة ، ومنهم أصحاب التناسخ .

١ — أَصْحَابُ الْبَدَدَة

ومعنى « البد » عندهم : شخص فى هذا العالم : لا يولد ، ولا ينكح ، ولا يطعم ، ولا يشرب ، ولا يهرم ، ولا يموت . وأول « بد » ظهر فى العالم اسمه « شاكمين » ، وتفسيره السيد الشريف ، ومن وقت ظهوره إلى وقت الهجرة خمسة آلاف سنة . قالوا ودون مرتبة « البد » : مرتبة « البوديسعية » ، ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية ، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه ، وبالامتناع والتخلى عن الدنيا ، والعزوف عن شهواتها ولذاتها ، والعفة عن محارمها . والرحمة على جميع الخلق ، وبالاجتناب عن الذنوب العشرة : قتل كل ذى روح ؛ واستحلال أموال الناس ؛ والزنا ؛ والكذب ؛ والنميمة ؛ والبذاء ؛ والشتم ؛ وشناعة الألقاب ؛ والسفه ؛ والجحد لجزاء الآخرة ، وباستكمال عشرة خصال : إحداها الجود والكرم ؛ والثانية العفو عن المسىء ودفع الغضب بالحلم ؛ والثالثة التعفف عن الشهوات الدنيوية ؛ والرابعة الفكرة فى التخلص إلى ذلك العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفانى ؛ والخامسة رياضة العقل بالعلم والأدب وكثرة النظر إلى عواقب الأمور ؛ والسادسة القوة على تصريف النفس فى طلب العليات ؛ والسابعة لين القول وطيب الكلام مع كل أحد ؛ والثامنة حسن المعاشرة مع الإخوان بإيثار

اختيارهم على اختيار نفسه ؛ والتاسعة الإعراض عن الخلق بالكلية والتوجه إلى الحق بالكلية ؛ والعاشرة بذل الروح شوقاً إلى الحق ووصولا إلى جناب الحق .

وزعموا : أن « البددة » أتوهم على عدد «الهياكل» من «نهر الكنك» وأعطوهم العلوم ، وظهروا لهم فى أجناس وأشخاص شتى ؛ ولم يكونوا يظهرون إلا فى بيوت الملوك لشرف جواهرهم . قالوا : ولم يكن بينهم اختلاف فيما ذكر عنهم من أزلية العالم ، وقولهم فى الجزاء على ماذكرنا . وإنما اختص ظهور « البددة » بأرض الهند لكثرة مافيها من خصائص التربة والأقاليم ، ومن فيها من أهل الرياضة والاجتهاد وليس يشبه « البد » على ما وصفوه إن صدقوا فى ذلك إلا « بالخضر » الذى يثبته أهل الإسلام .

٢ — أَصْحَابُ الْفِكْرَةِ وَالْوَهْمِ

وهؤلاء أعلم منهم بالفلك والنجوم وأحكامها المنسوبة إليهم . و «للهند» طريقة تخالف طريقة منجمى الروم والعجم ؛ وذلك أنهم يحكمون أكثر الأحكام باتصالات الثوابت دون السيارات، وينسبون الأحكام عن خصائص الكواكب دون طبائعها، ويعدون « زحل » السعد الأكبر ؛ وذلك لرفعة مكانه . وعظم جرمه ، وهو الذى يعطى العطايا الكلية من السعادة ، والجزئية من النحوسة . وكذلك سائر الكواكب لها طبائع وخواص ؛ فالروم يحكمون من الطبائع ، والهند يحكمون من الخواص . وكذلك طبهم ؛ فإنهم يعتبرون خواص الأدوية دون طبائعها ، والروم تخالفهم فى ذلك .

وهؤلاء « أصحاب الفكرة » يعظمون الفكر ، ويقولون :هو المتوسط بين المحسوس والمعقول ؛ فالصور من المحسوسات ترد عليه ، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضاً ؛ فهو مورد العلمين من العالمين . فيجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة ، والاجتهادات المجهدة حتى إذا تجرد

الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم ؛ فربما يخبر عن مغيبات الأحوال ، وربما يقوى على حبس الأمطار ، وربما يوقع الوهم على رجل حى فيقتله فى الحال. ولا يستبعد ذلك ؛ فإن للوهم أثرا عجيباً فى تصريف الأجسام والتصرف فى النفوس : أليس الاحتلام فى النوم تصرف الوهم فى الجسم؟ أليست إصابة العين تصرف الوهم فى الشخص ؟ أليس الرجل يمشى على جدار مرتفع فيسقط فى الحال ولا يأخذ من عرض المسافة فى خطواته سوى ما أخذه على الأرض المستوية؟. والوهم إذا تجرد عمل أعمالا عجيبة ؛ ولهذا كانت « الهند » تغمض عينها أياماً لئلا يشتغل الفكر والوهم بالمحسوسات ، ومع التجرد إذا اقترن به وهم آخر اشتركا فى العمل خصوصاً إذا كانا متفقين غاية الاتفاق ؛ ولهذا كانت عادتهم إذا دهمهم أمر أن يجتمع أربعون رجلا من المهذبين المخلصين المتفقين على رأى واحد فى الإصابة ؛ فيتجلى لهم المهم الذى يهضمهم حمله، ويندفع عنهم البلاء الملم الذى يكادهم ثقله. ومنهم «البكرنتينية» يعنى : المصفدين بالحديد . وسنتهم : حلق الرءوس واللحى . وتعرية الأجسام ما خلا العورة ، وتصفيد البدن من أوساطهم إلى صدورهم ؛ لئلا تنشق بطونهم من كثرة العلم وشدة الوهم وغلبة الفكر . ولعلهم رأوا فى الحديد خاصية تناسب الأوهام ؛ وإلا فالحديد كيف يمنع انشقاق البطن؟ وكثرة العلم كيف توجب ذلك ؟

٣ — أصحَابُ التَّنَاسُخ

وقد ذكرنا مذاهب « التناسخية » . وما من « ملة » من « الملل » إلا وللتناسخ فيها قدم راسخ وإنما تختلف طرقهم فى تقرير ذلك. فأما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك ؛ لما عاينوا من طير يظهر فى وقت معلوم ، فيقع على شجرة معلومة . فيبيض ويفرخ ، ثم إذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه . فتبرق منه نار تلتهب ، فيحترق الطير ، ويسيل منه دهن يجتمع فى أصل الشجرة فى مغارة ، ثم إذا حال الحول وحان وقت ظهوره انخلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة.

وهو أبداً كذلك . قالوا فما مثل الدنيا وأهلها فى الأدوار والأكوار إلا كذلك .

قالوا : وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلامحالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ ودار دورة ثانية على « الخط الأول » : أفاد لا محالة ما أفاد « الدور الأول » ؛ إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين فإن المؤثرات عادت كما بدأت ، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه ؛ فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه ؛ وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار . ولهم اختلافات فى « الدورة الكبرى » : كم هى من السنين ؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة ، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستين ألف سنة . وإنما يعتبرون فى تلك الأدوار سير الثوابت لا السيارات . وعند الهند أكثرهم : أن الفلك مركب من الماء والنار والريح ، وأن الكواكب فيه نارية هوائية ؛ فلم تعدم الموجودات العلوية إلا العنصر الأرضى فحسب.

الباب الثانى : أصحاب الروحانيات

١ — ومن أهل الهند جماعة أثبتوا متوسطات روحانية ، يأتونهم بالرسالة من عند الله عز وجل فى صورة البشر من غير كتاب ؛ فيأمرهم بأشياء ، وينهاهم عن أشياء ، ويسن لهم الشرائع ، ويبين لهم الحدود .

وإنما يعرفون صدقه بتنزهه عن حطام الدنيا واستغنائه عن : الأكل، والشرب، والبعال (١) .

١ — البَاسْنَوِيَّة

زعموا : أن رسولهم « ملك روحانى » نزل من السماء على صورة بشر ، فأمرهم بتعظيم النار وأن يتقربوا إليها بالعطر والطيب والأدهان والذبائح ، ونهاهم عن

---

(١) البعال — بكسر ففتح — : الجماع ، وملاعبة الرجل أهله . كالتباعل والمباعلة .

القتل والذبح إلا ما كان للنار، وسن لهم أن يتوشحوا بخيط يعقدونه من مناكبهم الأيامن إلى تحت شمائلهم، ونهاهم أيضاً عن الكذب وشرب الخمر، وأن لا يأكلوا من أطعمة غير ملتهم ولا من ذبائحهم، وأباح لهم الزنا لئلا ينقطع النسل.

وأمرهم أن يتخذوا على مثاله « صنما » يتقربون إليه ويعبدونه ويطوفون حوله كل يوم ثلاث مرات بالمعازف والتبخير والغناء والرقص، وأمرهم بتعظيم « البقرة » والسجود لها حيث رأوها، وأن يفزعوا فى التوبة إلى التمسح بها، وأمرهم أن لا يجوزوا نهر « كنك ».

٢ — الْبَاهُودِيَّة

زعموا: أن رسولهم « ملك روحانى » على صورة بشر واسمه « باهود » أتاهم وهو راكب على ثور، على رأسه إكليل مكلل بعظام الموتى من عظام الرءوس. ومتقلد من ذلك بقلادة، وبإحدى يديه قحف إنسان، وبالأخرى مزراق ذو ثلاث شعب.

يأمرهم بعبادة الخالق عز وجل وبعبادته معه، وأن يتخذوا على مثاله صنما يعبدونه، وأن لا يعافوا شيئاً، وأن تكون الأشياء كلها فى طريقة واحدة. لأنها جميعاً صنع الخالق عز وجل، وأن يتخذوا من عظام الناس قلائد يتقلدونها وأكاليل يضعونها على رءوسهم، وأن يمسحوا أجسادهم ورءوسهم بالرماد. وحرم عليهم الذبائح والنكاح، وجمع الأموال. وأمرهم برفض الدنيا، ولا معاش لهم فيها إلا من الصدقة.

٣ — الْكَابِلِيَّة

زعموا أن رسولهم « ملك روحانى » يقال له: « شب » أتاهم فى صورة بشر متمسح بالرماد، على رأسه قلنسوة من لبود أحمر طولها ثلاثة أشبار، مخيط عليها صفائح من قحف الناس، متقلد قلادة من أعظم ما يكون، متمنطق من ذلك بمنطقة،

متسور منها بسوار، متخلخل منها بخلخال ... وهو عريان . فأمرهم أن يتزينوا بزينه ويتزيوا بزيه ، وسن لهم شرائع وحدوداً .

٤ — الْبَهَادُونِيَّة

قالوا : إن « بهادون » كان ملكا عظيما أتانا فى صورة إنسان عظيم ، وكان له أخوان قتلاه، وعملا من جلدته الأرض ، ومن عظامه الجبال ، ومن دمه البحار . وقيل : هذا رمز ، وإلا فحال صورة إنسان لا تبلغ إلى هذه الدرجة . وصورة « بهادون » راكب على دابة ، كثير شعر الرأس . قد أسبله على وجهه ، وقد قسم الشعر على جوانب رأسه قسمة مستوية . وأسبله كذلك على نواحى الرأس قفاً ووجهاً . وأمرهم أن يفعلوا كذلك . وسن لهم أن لا يشربوا الخمر ، وإذا رأوا امرأة هربوا منها ، وأن يحجوا إلى جبل يدعى « جورعن » وعليه بيت عظيم فيه صورة « بهادون » . ولذلك البيت « سدنة » لا يكون المفتاح إلا بأيديهم فلا يدخلون إلا بإذنهم ، وإذا فتحوا الباب سدوا أفواههم حتى لا تصل أنفاسهم إلى الصنم : ويذبحون له الذبائح ، ويقربون له القرابين . ويهدون له الهدايا . وإذا انصرفوا من حجهم لم يدخلوا العمران فى طريقهم ، ولم ينظروا إلى محرم . ولم يصلوا إلى أحد بسوء وضرر ، من قول وفعل .

الباب الثالث : عبدة الكواكب

— ولم ينقل للهند مذهب فى « عبادة الكواكب » إلا فرقتان توجهتا إلى النيرين : الشمس . والقمر . ومذهبهم فى ذلك مذهب « الصابئة » فى توجههم إلى « الهياكل السماوية » دون قصر الربوبية والإلهية عليها .

١ — عَبَدَةُ الشَّمْس : (الدِّينكيتية)

زعموا : أن الشمس ملك من الملائكة، ولها نفس وعقل. ومنها نور الكواكب

وضياء العالم وتكون الموجودات السفلية ، وهى ملك الفلك ؛ فتستحق التعظيم ، والسجود ، والتبخير ، والدعاء ؛ وهؤلاء يسمون «الدينيكيتية » أى : عبادالشمس.
ومن سنتهم أن اتخذوا لها صنما بيده جوهر على لون النار ، وله بيت خاص قدبنوه باسمه ، ووقفوا عليه ضياعاً وقرياناً [1] ، وله سدنة وقوام . فيأتون « البيت » ويصلون ثلاث كرات ، ويأتيه أصحاب العلل والأمراض فيصومون له ويصلون ويدعون ويستشفون به .

٢ — عَبَدَةُ الْقَمَرِ : (الْجُنْدَرِيكِينِيَّة)

زعموا : أن القمر ملك من الملائكة يستحق التعظيم والعبادة، وإليه تدبيرهذا العالم السفلى والأمور الجزئية فيه ، ومنه نضج الأشياء المتكونة وإيصالها إلى كمالها ، وبزيادته ونقصانه تعرف الأزمان والساعات ، وهو تلو الشمس وقرينها ومنها نوره وبالنظر إليها تكون زيادته ونقصانه ، وهؤلاء يسمون « الجندريكينية » أى : عباد القمر . ومن سنتهم أن اتخذوا له صنما على شكل عجل يجره أربعة ، وبيد الصنم جوهر . ومن دينهم أن يسجدوا له ويعبدوه ، وأن يصوموا النصف من كل شهر ولا يفطروا حتى يطلع القمر ، ثم يأتون « صنمه » بالطعام والشراب واللبن ثم يرغبون إليه ، وينظرون إلى القمر ، ويسألونه حوائجهم ، فإذا استهل الشهر علوا السطوح وأوقدوا الدخن ودعوا عند رؤيته ورغبوا إليه ، ثم نزلوا عن السطوح إلى الطعام والشراب والفرح والسرور ، ولم ينظروا إليه إلا على وجوه حسنة . وفى نصف الشهر ـ إذا فرغوا من الإفطار ـ أخذوا فى الرقص واللعب بالمعازف بين يدى الصنم والقمر.

---

[1] قال صاحب « القاموس المحيط » : وقرى الماء [بفتح فكسر وياء مشددة] كغنى : مسيله من التلاع ، أو موقعه من الربو إلى الروضة ، ج (جمعه) : أقرية ، وأقراء ، وقريان [بضم ـ فسكون] . والضيعة [بفتح فسكون ففتح] : العقـار ، والأرض المغلة (جمعه) كعنب، ورجال.

الباب الرابع : عبدة الأصنام

١ ـ اعلم أن الأصناف التي ذكرنا مذاهبهم يرجعون آخر الأمر إلى عبادة الأصنام؛ إذ كان لا يستمر لهم طريقة إلا بشخص حاضر : ينظرون إليه ، ويعكفون عليه؛ وعن هذا اتخذت أصحاب الروحانيات والكواكب أصناماً زعموا أنها على صورتها. وبالجملة : وضع الأصنام حيث ما قدروه إنما هو على معبود غائب حتى يكون الصنم المعمول على صورته وشكله وهيأته نائباً منابه وقائماً مقامه، وإلا فنعلم قطعاً : أن عاقلا ما لا ينحت جسما بيده ويصوره صورة ، ثم يعتقد أنه إلهه وخالقه ، وإله الكل وخالق الكل ؛ إذ كان وجوده مسبوقاً بوجود صانعه، وشكله يحدث بصنعة ناحته. لكن القوم لما عكفوا على التوجه إليها ، وربطوا حوائجهم بها من غير إذن وحجة وبرهان وسلطان من الله تعالى .... كان عكوفهم ذلك عبادة ، وطلبهم الحوائج منها إثبات إلهية لها . وعن هذا كانوا يقولون : « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » ؛ فلو كانوا مقتصرين على صورها في اعتقاد الربوبية والإلهية لما تعدوا عنها إلى رب الأرباب .

١ — المهاكالية

لهم صنم يدعى : « مهاكال » له أربع أيد ، كثير شعر الرأس سبطها؛ وبإحدى يديه ثعبان عظيم فاغر فاه ، وبالأخرى عصا ، وبالثالثة رأس إنسان ، وباليد الرابعة قد دفعها ؛ وفي أذنيه حيتان كالقرطين ، وعلى جسده ثعبانان عظيمان قد التفا عليه، وعلى رأسه إكليل من عظام القحف، وعليه من ذلك قلادة. يزعمون: أنه عفريت يستحق العبادة لعظمة قدره ،واستجماعه الخصال المحمودة المحبوبة والمذمومة من الإعطاء ، والمنع ، والإحسان ، والإساءة ؛ وأنه المفزع لهم في حاجاتهم . وله بيوت عظام بأرض الهند ينتابها أهل ملته في كل يوم ثلاث مرات : يسجدون له ، ويطوفون به . ولهم موضع يقال له « اجين » فيه صنم عظيم على صورة هذا

الصنم ؛ يأتونه من كل موضع ، ويسجدون له هناك ، ويطلبون حاجات الدنيا ، حتى إن الرجل يقول له فيما يسأل : زوجني فلانة . وأعطني كذا . ومنهم من يأتيه فيقيم عنده الأيام والليالي لا يذوق شيئاً : يتضرع إليه ، ويسأله الحاجة ؛ حتى إنه ربما ينفق .

٢ — البَرْكَسْنِيكِيَّة

من سننهم أن يتخذوا لأنفسهم « صنما » يعبدونه ، ويقربون له الهدايا .

وموضع متعبدهم له: أن ينظروا إلى باسق الشجر وملتفه، مثل الشجر الذى يكون فى الجبال فيلتمسون منها أحسنها وأطولها ، فيجعلون ذلك الموضع موضع متعبدهم .

ثم يأخذون ذلك الصنم ، فيأتون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فينقبون فيها موضعاً ، فيركبونه فيها ؛ فيكون سجودهم وطوافهم نحو تلك الشجرة .

٣ — الدَّهْكِينِيَّة

من سننهم : أن يتخذوا « صنما » على صورة امرأة ، وفوق رأسه تاج ، وله أيد كثيرة . ولهم « عيد » فى يوم من أيام السنة،عنداستواء الليل والنهارودخول الشمس الميزان ؛ فيتخذون فى ذلك اليوم عريشاًعظيما بين يدى ذلك الصنم، ويقربون إليه القرابين من الغنم وغيرها ، ولا يذبحونها ، ولكن يضربون أعناقها بين يديه بالسيوف . ويقتلون من أصابوا من الناس قرباناً « بالغيلة » حتى ينقضى عيدهم، وهم مسيئون عند عامة الهند بسبب الغيلة .

٤ — الْجَلْهَكِيَّة : أَىْ : « عُبَّادُ الماء »

يزعمون أن الماء « ملك » ومعه ملائكة ، وأنه أصل كل شىء، وبه كل ولادة ونمو، ونشوء ، وبقاء ، وطهارة ، وعمارة ... وما من عمل فى الدنيا إلا وهو محتاج إلى الماء .

فإذا أراد الرجل عبادته تجرد وستر عورته ثم دخل الماء إلى وسطه ، فيقيم ساعة أو ساعتين أو أكثر ، ويأخذ ما أمكنه من الرياحين فيقطعها صغاراً ويلقي فيه بعضها بعد بعض وهو يسبح ويقرأ . وإذا أراد الانصراف حرك الماء بيده ، ثم أخذ منه فنقط به : رأسه ، ووجهه ، وسائر جسده . . . خارجاً . . . ثم سجد وانصرف .

٥ — الأَكْنُوَاطِرِيَّة : أَيْ : « عُبَّادُ النَّار »

زعموا : أن « النار » أعظم العناصر جرما ، وأوسعها حيزاً ، وأعلاها مكانا ، وأشرفها جوهراً ، وأنورها ضياءً وإشراقا ، وألطفها جسما وكيانا . والاحتياج إليها أكثر من الاحتياج إلى سائر الطبائع ، ولا كون في العالم إلا بها ، ولا حياة ، ولا نمو ، ولا انعقاد : إلا بممازجتها .

وإنما عبادتهم لها أن يحفروا أخدوداً مربعاً في الأرض ، ويؤججوا النار فيه ، ثم لا يدعون طعاما لذيذا ، ولا شرابا لطيفاً ، ولا ثوبا فاخرا ، ولا عطرا فائحا ، ولا جوهراً نفيسا ... إلا طرحوه فيها ؛ تقربا إليها ، وتبركا بها . وحرموا إلقاء النفوس فيها ، وإحراق الأبدان بها ؛ خلافا لجماعة أخرى من زهاد الهند .

وعلى هذا المذهب أكثر ملوك الهند وعظمائها : يعظمون النار لجوهرها تعظيما بالغاً ، ويقدمونها على الموجودات كلها .

ومنهم زهاد وعباد يجلسون حول النار صائمين يسدون منافسهم ؛ حتى لا يصل إليها من أنفاسهم نفس صدر عن صدر محروم .

وسنتهم : الحث على الأخلاق الحسنة ، والمنع من أضدادها ؛ وهي الكذب ، والحسد ، والحقد ، واللجاج ، والبغي ، والحرص ، والبطر ؛ فإذا تجرد الإنسان عنها قرب من النار ، وتقرب إليها .

الباب الخامس : حكماء الهند

١ — [انتقال الحكمة إلى الهند] : كان « لفيثاغورس » الحكيم اليونانى تلميذ يدعى « قلانوس » قد تلقى الحكمة منه ، وتلمذ له ، ثم صار إلى مدينة من مدائن « الهند » ، وأشاع فيها مذهب « فيثاغورس » .

١ — انْتِشَارُ حِكْمَةِ « فِيثَاغُورَس » فِى الْهِنْد

وكان « برخمنين » رجلا جيد الذهن ، نافذ البصيرة ، صائب الفكر ، راغباً فى معرفة العوالم العلوية . قد أخذ من « قلانوس » الحكيم حكمته ، واستفاد منه علمه وصنعته . فلما توفى « قلانوس » ترأس « برخمنين » على الهند كلهم ، فرغب الناس فى تلطيف الأبدان ، وتهذيب الأنفس ، وكان يقول : « أى امرىء هذب نفسه . وأسرع الخروج عن هذا العالم الدنس ، وطهر بدنه من أوساخه .. ظهر له كل شىء ، وعاين كل غائب ، وقدر على كل متعذر . وكان محبورا . مسرورا ، ملتذاً ، عاشقاً ، لا يمل ولا يكل ، ولا يمسه نصب ولا لغوب » . فلما نهج لهم الطريق . واحتج عليهم بالحجج المقنعة : اجتهدوا اجتهاداً شديدا . وكان يقول أيضاً : « إن ترك لذات هذا العالم هو الذى يلحقكم بذلك العالم حتى تتصلوا به ، وتنخرطوا فى سلكه ، وتخلدوا فى لذاته ونعيمه » . فدرس أهل الهند هذا القول ورسخ فى عقولهم .

٢ — افْتِرَاقُ أَهْلِ الْهِنْدِ بَعْدَ « بِرَخْمَنِين »

ثم توفى عنهم « برخمنين » ، وقد تجسم القول فى عقولهم ؛ لشدة الحرص والعجلة فى اللحاق بذلك العالم ، .. فافترقوا فرقتين :

فرقة قالت : إن التناسل فى هذا العالم هو الخطأ الذى لا خطأ أبين منه ؛ إذ هو نتيجة اللذة الجسدانية ، وثمرة النطفة الشهوانية ؛ فهو حرام ، وما يؤدى إليه من الطعام اللذيذ ، والشراب الصافى ، وكل ما يهيج الشهوة واللذة الحيوانية ، وينشط

القوة البهيمية ... فهو حرام أيضاً ؛ فاكتفوا بالقليل من الغذاء على قدر ما تثبت به أبدانهم . ومنهم من كان لا يرى ذلك القليل أيضاً ؛ ليكون لحاقه بالعالم الأعلى أسرع . ومنهم من إذا رأى عمره قد تنفس ألقى بنفسه فى النار ؛ تزكية لنفسه ، وتطهيراً لبدنه ، وتخليصاً لروحه. ومنهم من يجمع ملاذ الدنيا من الطعام والشراب والكسوة فيمثلها نصب عينيه ؛ لكى يراها البصر وتتحرك نفسه البهيمية إليها فتشتاقها وتشتهيها ، فيمنع نفسه عنها بقوة النفس المنطقية . . . حتى يذبل البدن ، وتضعف النفس ، وتفارق البدن ؛ لضعف الرباط الذى كان يربطها به .

وأما الفريق الآخر ؛ فإنهم كانوا يرون : التناسل ، والطعام ، والشراب ... وسائر اللذات ـ بالقدر الذى هو طريق الحق ـ : حلالا .

وقليل منهم : من يتعدى عن الطريق ، ويطلب الزيادة .

٣ — الفيثاغوريون الهنود

وكان قوم من الفريقين سلكوا مذهب «فيثاغورس» من الحكمة والعلم، فتلطفوا حتى صاروا يظهرون على ما فى أنفس أصحابهم من الخير والشر ، ويخبرون بذلك ، فيزيدهم ذلك حرصاً على رياضة الفكر ، وقهر النفس الأمارة بالسوء ، واللحوق بما لحق به أصحابهم .

ومذهبهم فى البارى تعالى : أنه نور محض ، إلا أنه لابس جسداً ما : يستتر به لئلا يراه إلا من استأهل رؤيته واستحقها ، كالذى يلبس فى هـذا العالم جلد حيوان ؛ فإذا خلعه نظر إليه من وقع بصره عليه ، وإذا لم يلبسه لم يقدر أحد من النظر إليه . ويزعمون : أنهم كالسبايا فى هذا العالم ؛ فإن من حارب النفس الشهوية حتى منعها عن ملاذها فهو الناجى من دنيات العالم السفلى ، ومن لم يمنعها بقى أسيراً فى بدنها. والذى يريد أن يحارب هذا أجمع فإنما يقدر على محاربتها بنفى التجبر، والعجب ، وتسكين الشهوة، والحرص، والبعد عما يدل عليها ويوصل إليها.

٤ — الإِسْكَنْدَر وَحُكَمَاءُ الهِنْد

ولما وصل « الإسكندر » إلى تلك الديار وأراد محاربتهم ، صعب عليه افتتاح مدينة أحد الفريقين ـ وهم الذين كانوا يرون استعمال اللذات فى هذا العالم بقدر القصد الذى لا يخرج إلى فساد البدن ـ فجهد حتى افتتحها ، وقتل منهم جماعة من « أهل الحكمة » ، فكانوا يرون جثث قتلاهم مطروحة كأنها جثث السمك الصافية النقية التى فى الماء الصافى ؛ فلما رأوا ذلك ندموا على فعلهم ذلك بهم ، وأمسكوا عن الباقين .

والفريق الثانى ـ وهم الذين زعموا : أن لا خير فى اتخاذ النساء والرغبة فى النسل ولا فى شىء من الشهوات الجسدانية ـ كتبوا إلى « الإسكندر » كتابا مدحوه فيه على حب « الحكمة » ، وملابسة العلم ، وتعظيم أهل الرأى والعقل ، والتمسوا منه حكيما يناظرهم ، فنفذ إليهم واحداً من الحكماء فضلوه بالنظر، وفضلوه بالعمل؛ فانصرف « الإسكندر » عنهم ، ووصلهم بجوائز سنية ، وهدايا كريمة . فقالوا : إذا كانت « الحكمة تفعل بالملوك هذا الفعل فى هذا العالم ، فكيف إذا لبسناها على ما يجب لباسها ، واتصلت بنا غاية الاتصال ؟ ! ومناظراتهم مذكورة فى كتب « أرسطوطاليس » .

خ — سُجُودُهُمْ للشَّمْسِ ، وَدُعَاؤُهُمْ عِنْدَ شُرُوقِهَا

ومن سنتهم : إذا نظروا إلى الشمس قد أشرقت سجدوا لها، وقالوا : ما أحسنك من نور ، وما أبهاك ، وما أنورك ، لا تقدر الأبصار أن تنتذ بالنظر إليك . فإن كنت أنت « النور الأول » الذى لا نور فوقك فلك المجد والتسبيح ، وإياك نطلب ، وإليك نسعى ؛ لندرك السكن بقربك ، وننظر إلى إبداعك الأعلى . وإن كان فوقك وأعلى منك نور آخر أنت معلول له ، فهذا التسبيح وهذا المجد له ؛

وإنما سعينا وتركنا جميع لذات هذا العالم ؛ لنصير مثلك ، ونلحق بعالمك ، ونتصل بساكنك . وإذا كان « المعلول » بهذا البهاء والجلال ؛ فكيف يكون بهاء العلة ، وجلالها ، ومجدها ، وكمالها ؟ ! . فحق لكل طالب أن يهجر جميع اللذات ؛ فيظفر بالجوار بقربه ، ويدخل فى غمار جنده وحزبه .

الخِتَام : رَجَاءٌ ، وَدُعَاءٌ

هذا ما وجدته من « مقالات أهل العالم » ، ونقلته على ما وجدته ؛ فمن صادف فيه خللا فى « النقل » فأصلحه : أصلح الله عز وجل ـ بفضله ـ حاله ، وسدد أقواله وأفعاله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .(١)

والحمد لله رب العالمين . وصلواته على سيد المرسلين : « محمد » المصطفى ، وآله الطيبين الطاهرين ، وصحابته الأكرمين ، وسلم تسليما كثيراً .

---

(١) ونحن بدورنا نشارك الإمام « الشهرستانى » هذا الدعاء ، ونعتقد معه أن « كل ابن آدم خطاء » ، وأن العصمة لمن عصم الله من المرسلين والأنبياء . . .

هذا ! وقد بلغت « المخالفات » فى الاثنتى عشرة مجموعة التى اعتمدنا عليها فى هذا التخريج ـ فى مختلف المطبوعات والمخطوطات ـ ٤٨٦٢٢ مخالفة : منها ٤٢٤٨٥ مفارقة ، ٦١٣٧ سقطا ؛ أثبتناها جملة وتفصيلا فى طبعتنا الأولى ، وأجملنا القول عليها فى صفحة ١٣١٢ منها ، ثم فصلناه فى « المدخل إلى كتاب الملل والنحل » تأليفنا . . . وبهذا : أصبحت هذه الطبعة حجة علمية يعتمد عليها .

وأرجو القارىء الكريم أن يصلح ما يصادف : من كبوة القلم ، وهفوة العين ، وفلتة المطبعة ؛ ليصلح الله باله ، ويحول إلى الأحسن حاله ، ويسعد عاجله ومآله ، وهو نعم المولى ونعم النصير . وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين .

حدائق شبرا { ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٥هـ
٤ من يوليو سنة ١٩٥٦م }

محمد بن فتح الله بدران

فهرس

القسم الثانى : [من صفحة ٣ — ٢٨٠]

أهل الأهواء والنحل

من الصابئة ، والفلاسفة ، وآراء العرب فى الجاهلية ، وآراء الهند

الجزء الأول [من صفحة ٦ — ٦١]

الصابئة

الباب الاول [من صفحة ٧ — ٥١]

أصحاب الروحانيات

الباب الثانى [من صفحة ٥٢ — ٥٧]

أصحاب الهياكل والأشخاص

الباب الثالث [من صفحة ٥٨ — ٦١]

الحرنانية

الجزء الثانى [من صفحة ٦٢ — ٢٤١]

الفلاسفة

الباب الأول [من صفحة ٦٥ — ١٠١]

الحكماء السبعة

الباب الثانى [من صفحة ١٠٢ - ١٢٧]

الحكماء الأصول

صفحة

الباب الثالث [من صفحة ١٢٨ - ١٦٧]

متأخرو حكماء اليونان

صفحة

الباب الأول [من صفحة ٢٤٤ — ٢٤٧]

معطلة العرب

الباب الثانى [من صفحة ٢٤٨ — ٢٥٧]

المحصلة من العرب

الجزء الرابع [من صفحة ٢٥٨ — ٢٧٣]

آراء الهند

الباب الأول [من صفحة ٢٥٨ — ٢٦٣]

البراهمة

الباب الثاني [من صفحة ٢٦٣ — ٢٦٥]

أصحاب الروحانيات

الباب الثالث [من صفحة ٢٦٥ — ٢٦٦]

عبدة الكواكب

الباب الرابع [من صفحة ٢٦٧ — ٢٦٩]

عبدة الأصنام

الباب الخامس [من صفحة ٢٧٠ — ٢٧٣]

حكماء الهند


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی